B86

THE GENERAL THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
CHELSEA SQUARE, NEW YORK 11, N. Y.

CHR. A. BUGGE

DIE HAUPT-PARABELN JESU

Die
Haupt-Parabeln Jesu.

Ausgelegt von

Chr. A. Bugge
Dr. theol.

Mit einer Einleitung
über die Methode der Parabel-Auslegung.

Giessen
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1903.

35993

226.8 Q
B 86

Purchased
Nov. '03
+2 42 in paper

NEW YORK
LIBRARY

Herrn Geheimem Kirchenrate

Prof. Dr. theol. Ferd. Kattenbusch

in Gießen

zum 25-jährigen Professoren-Jubiläum

in dankbarer Verehrung
gewidmet.

Ich habe das Glück gehabt, diese Arbeit zum großen Teil während eines zweimaligen semesterlangen Aufenthaltes in Gießen gestalten und vollenden zu können. Unter Anregung lichtvoller Vorlesungen der Professoren, in täglichem persönlichen und wissenschaftlichen Verkehr mit diesen hochgeehrten Herren, in freundschaftlicher Berührung mit dem Gießener Repetenten und den Studenten sind mir manche wertvolle Gedanken geboren. Haben sie alle meinen Dank. Ein Ausdruck dafür sei dieses Buch, das ich dem diesjährigen hochverehrten Jubilanten unter ihnen, Dr. theol. Kattenbusch, besonders widme.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort IX
Literatur zur Parabelauslegung XV

Methode. I. Das Problem 1
II. Der Versuch einer Lösung 13

Erster Teil.

Die Parabeln von den Geheimnissen des Reiches Gottes.
Zur Einführung 93

Erster Abschnitt.

Auslegung der Parabeln von den Geheimnissen des Himmelreichs.
Der Säemann 102
Das Unkraut im Weizen 125
Die selbständig wachsende Saat 157
Das Senfkorn 171
Der Sauerteig 182
Der Schatz und die Perle 190
Das Fischnetz 201

Zweiter Abschnitt.

Die Geheimnisparabeln und die Reichgottes-Idee 210

Zweiter Teil.

Die späteren Reichs-Parabeln bei Matthäus.
Der Schalksknecht 241
Die Arbeiter im Weingarten 263
Die bösen Weingärtner 286
Das königliche Hochzeitsmahl 309
Die Jungfrauen 327
Die Talente 356
Die zur linken und die zur rechten Seite 378

Dritter Teil.

Seite

Die Individual-Parabeln bei Lucas.

Der barmherzige Samariter 389
Der bittende Freund 403
Der reiche Tor 408
Das verlorene Schaf 414
Der verlorene Groschen 422
Der verlorene Sohn 425
Der kluge Haushalter 439
Der reiche Mann 452
Der Richter und die Witwe 467
Der Pharisäer und der Zöllner 474

Nachwort 481
Stellenregister 484
Namenregister 488
Sachregister 491

VORWORT.

Das Buch, welches ich hier dem theologischen Publikum vorlege, ist eine Frucht vieljähriger Studien über die Parabelfrage. Zum großen Teil sind diese Studien in einer Reihe von kleineren Arbeiten allmählich in dänischer Sprache veröffentlicht worden im Verlage der Gyldendalschen Buchhandlung in Kopenhagen und von Jac. Dybwad in Christiania. Hier habe ich eine Zusammenfassung und weitere Bearbeitung versucht. Somit erscheint dieses Buch nicht sowohl als eine Übersetzung früherer Arbeiten, als vielmehr als ein selbständiges Werk, das auch die letzten Erzeugnisse der Wissenschaft verwerten will.

Aber warum denn nun wieder ein neues Werk über die Parabeln? Haben denn nicht die Vorgänger die hierher gehörigen Fragen zur Genüge erledigt? Hat denn nicht Johannes Weiß recht, wenn er meint, daß kaum so bald jemand es wagen werde, nach Jülicher ein Werk über das von diesem Forscher so erschöpfend behandelte Thema zu veröffentlichen? Ist das in der Tat nicht eine Ilias post Homerum? Nun freilich, daß Jülicher das wissenschaftliche Verständnis dieser Frage viel-

fach gefördert hat, erkennt niemand herzlicher an, als ich. Allein, daß er die Wissenschaft in diesem Punkte völlig zum Stocken gebracht hätte, wenigstens auf absehbare Zeit, kann wohl kaum jemand behaupten, der weiß, daß die Forschung niemals enden und die Wissenschaft niemals abgewirtschaftet haben wird. Daß das Ende der Parabelwissenschaft (finis scientiæ parabolicæ!) noch nicht vorhanden ist, halte ich für um so sicherer, weil eine wichtige Seite dieser Frage noch immer wenig beachtet und fast gar nicht ernstlich behandelt worden ist. Um zum richtigen Verständnis der Parabeln Jesu zu gelangen, gehört doch zweifellos, daß man diese Redeformen in Verbindung mit der Redekunst des jüdischen Volkes seiner Zeit und auf dem Hintergrunde derselben wie auch im Hinblick auf die vorausgehenden Zeiten betrachtet. Diese Methode ist mit großem Erfolg und Ertrag für die weltliche Literatur in Anwendung gebracht worden, und es ließe sich denken, daß dieselbe Methode für die heilige Literatur ebenso fruchtbar wäre, wie für die profane. Hierin nun sucht das Erscheinen meines Buches sein Recht. Nur bitte ich als ein erster Wanderer auf dem neuen Wege um Nachsicht. Ich zweifle gar nicht, daß der Weg von andern mit besseren Voraussetzungen betreten werden kann. Einstweilen werde ich mich mit dem alten horazischen Worte trösten: est quodam prodire tenus, si non datur ultra.

Die hier erwähnte neue Methode hat unwillkürlich dazu geführt, daß ich mich durchgängig mit meinem Vorgänger Jülicher habe auseinandersetzen müssen. Ich bin diesem großen Parabelforscher Dank für Förderung und Aufklärung schuldig. Die Schärfe, mit der er das Problem stellt, die entschiedene logische Energie, mit der er seine Theorie durchführt, die großartige wissenschaftliche Befähigung, mit der er auf alle Punkte der Frage ein interessantes Licht wirft, kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Und besonders für mich ist sein

Werk über „die Gleichnisreden Jesu“ von der allergrößten Bedeutung gewesen. Ohne Jülichers Anregung wäre meine Parabelforschung nicht zu stande gekommen. Allein das letzte Wort in der Wissenschaft hat er nicht gesprochen, und nach ihm ein Wort über dasselbe Thema zu sagen, ist doch wahrlich keine Kühnheit. Vor allen Dingen nicht gegenüber einem Forscher wie Jülicher, der gerade in seiner kräftigen Einseitigkeit seine größte Stärke hat. Gerade einem solchen Manne gegenüber gilt doch wahrlich noch das alte Wort: audiatur et altera pars. Vor allen Dingen ist es vonnöten, gegenüber der Jülicherschen Befangenheit in der aristotelischen Rhetorik ein Gegenwort im Namen der jüdischen Rhetorik zu sprechen. Erst dann können die wirklichen Verdienste Jülichers um unsere Frage klargestellt werden.

Ich habe nach Kräften versucht, alle unnötige Umständlichkeit zu vermeiden. Deshalb habe ich es nicht für richtig gehalten, alle Meinungen aller größeren und kleineren gleichzeitigen Ausleger zu erwähnen, zu besprechen und zu widerlegen. Ich kann diese Gewohnheit nicht fruchtbar finden. Sehr oft werden solche akademische Pflichtbesuche dazu benutzt, den geehrten Mitarbeitern einige nicht besonders freundliche Worte zu sagen. Das finde ich nicht ersprießlich. Zudem unterbricht dieses kriegerische Verfahren nur zu oft den ruhigen Strom der Ausführung und lenkt in störender Weise die Aufmerksamkeit von der Hauptsache ab. Zum Ersatz habe ich nach jeder Parabel eine Probe der hauptsächlichsten Auffassungen innerhalb der kirchlichen Exegese aller Zeiten gegeben. Eine solche, namentlich mit den Worten jener klassischen Ausleger wiedergegeben, kann wenigstens auf historisches Interesse Anspruch machen.

Das Billardkugelschieben der so beliebten „inneren“ und „höheren“ Textkritik habe ich auch nicht besonders

kultiviert, und zwar mit vollem Bewußtsein. Ich leugne nicht, es mag wohl seinen Reiz haben, sich dieser trügerischen Wissenschaft hinzugeben. Denn da jedes dieser „inneren“ Argumente meistens nach sechs bis acht verschiedenen Richtungen hin verwertet werden kann, so kann man in dieser Weise allerdings ohne großes Genie leicht neue Kombinationen hervorbringen. Man kann immerhin leicht den Billardkugeln eine neue relative Stellung zueinander geben. Aber irgend einen festen Punkt zu gewinnen halte ich bei der Beschaffenheit der Sache für beinahe ausgeschlossen. Ist doch sogar derselbe Forscher von einst und jetzt oft mit sich uneinig, ohne daß inzwischen etwas Neues hinzugekommen wäre.

Von dieser, der unerfreulichsten Seite der neutestamentlichen Wissenschaft, wende ich mich lieber an die fruchtbarere Aufgabe, nämlich die ausgesprochen historisch-theologische Erklärung dieser berühmten Redestücke Jesu. Insofern schließe ich mich ganz Prof. D. Gunkel an, wenn er folgende erlösende Worte sagt: „Alle Literarkritik aber ist nur Vorfrage. Diese Wahrheit hätte niemals verdunkelt werden dürfen. Nicht darauf kommt es in letzter Linie an, zu wissen, von wem und wann ein Buch geschrieben ist und aus welchen Quellen es etwa besteht, sondern die eigentliche Frage der Wissenschaft soll immer diese sein: Wie ist das Buch zu verstehen? Daß es aber die theologische Exegese hieran hat fehlen lassen, liegt am Tage. Exegese gilt als langweilig. Und vielfach sicherlich mit Recht. Warum? Weil sie sich zu sehr mit Vorfragen abgibt, mit der Textkritik, dem Grammatischen, Archäologischen, Lexikographischen, mit den Einleitungsfragen, im Neuen Testament besonders mit dem logischen Zusammenhang. Alles dies ist löblich und gut, wenn es Vorfrage bleibt und sich in seinen Schranken hält. Die Hauptsache aber ist alles dieses nicht; die Hauptsache ist, den lebendigen Schriftsteller, der hier zu uns redet, lebens-

voll zu erfassen, ihm innerlich nahe zu kommen und ihm nachzufühlen, wenn er jauchzt oder wenn er sich grämt, wenn er verschmachtend betet oder wenn er im Dankgebet triumphiert. Dies lebendige Verständnis des Buches, das ist Exegese. — Man mag mir entgegnen: Man solle die Vergangenheit nicht zu sehr schelten, daß sie sich bei den Vorfragen vielfach aufgehalten und zu diesem Eigentlichen bisher so wenig gekommen sei; denn eben jene Vorfragen hätten doch zuvor erledigt werden müssen. Ich acceptiere das gern und wünsche nur, daß man mir zugibt, jetzt sei es an der Zeit, mit der eigentlichen Exegese energisch zu beginnen" (Die Christliche Welt, 1901, No. 7).

Aus derselben Überzeugung wie dieser hochgeehrte Fachgenosse habe ich es vorgezogen, der Kürze halber meine sprach-, altertums- und textkundigen Vorgänger mehr vorauszusetzen und für meinen Zweck, soviel ich brauchte, zu benutzen, als sie zu wiederholen, — zum Vorteil, wie ich hoffe, der theologischen Erkenntnis. Es ist mir wirklich oft, wenn ich exegetische Bücher gelesen oder exegetische Vorlesungen gehört, vorgekommen, als ob der betreffende hochgelehrte Forscher beinahe hätte um Verzeihung bitten mögen, sobald er irgendwie ausnahmsweise die theologische Seite der Sache berührte. Diesem Mißverständnis möchte ich energisch entgegentreten. Wir Theologen sollten lieber um Verzeihung bitten, daß wir zu wenig Theologie treiben. Vor allen Dingen: Schämen wir uns ja nicht unserer Wissenschaft! Sie ist eine heilige Sache und soll uns dies bleiben.

Für eine überaus wertvolle Hülfe habe ich vom Herzen zu danken. Für mich als Ausländer wäre die Herausgabe eines deutschen Werkes eine Unmöglichkeit gewesen, wenn ich nicht von zwei deutschen Theologen der Gießener Schule die treueste Hülfe erfahren hätte. Herr Pfarrer Lic. theol. Fritz Herrmann, Religionslehrer an der Viktoriaschule und dem Lehrerinnen-

Seminar in Darmstadt, und Herr Lic. theol. Willy Gaul, Pfarrassistent in Gießen, haben mein Manuskript einer sprachlichen Revision unterworfen, soweit dies unumgänglich nötig und unbeschadet des Charakters der Darstellung möglich war. Wenn wirklich mein Buch in anständigem deutschen Gewande auftritt, so haben diese meine verehrten Freunde das Hauptverdienst.

Christiania 1903.

D. **Chr. A. Bugge.**

Literatur zur Parabelauslegung.

Origenes, Kommentar zu Matthäus. De la Rue III, Paris 1733—1739.

Euthymius Zigabenus, Coment. in IV Evangelia ed. Christ. Frid. Matthaei, Leipzig 1792.

Hilarius, In Matthäum. Opera, Ausg. v. 1652, oder A. Migne, Patrologia, curs. compl. T. IX, X.

Gregor von Nazianz, 4 Lieder. 2. Band seiner Werke, herausgeg. von Caillou I, 1, 24—27.

Chrysostomus, Expositio perpetua in Novum Testamentum, Ausg. v. 1603.

Cyrill von Alexandria, ἐξήγησις εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Λοῦκαν. A. Mai, Classici Auctores T. X, Rom 1838.

Hieronymus, Kommentar zu Matthäus. Migne, Ausg. v. 1845, T. VII.

Augustinus, De doctrina Christiana, Buch 2 (handelt von „signa").

Theophylact. Commentarii in IV Evangelia. Opp. omn. ed. J. Fr. B. M. de Rubeis, Venet. 1754. T. I.

Beda, In Matthäum.

Thomas Aquinas, Catena aurea zu den Evangelien.

Erasmus, Paraphrases zu d. 3 ersten Evangelien (geschrieben 1522).

Ottomar Luscinius, Allegoriæ et tropologiæ ex veteri et novo testamento, Paris 1550. 1574.

Cornelius Jansenius, Comentar. in Suam Concordiam ac totam historiam Evangelicam. Lugduni 1577.

Hieronymus Laurettus, Silva allegorica totius sacræ scripturæ, Venetiis 1593, 4°, Paris 1583, fol., London 1621, fol., Cölln 1630, 1681, fol.

Joannes Maldonatus Sapharensis, Commentarii in IV Evangelistas. 1. Ausg. 1596, 2. Ausg. Paris 1668.

Alfonsus Salmeron Toletanus, Theol. Commentarii in evangelicam historiam et in Acta, T. VII: De Parabolis Domini nostri Jesu Christi, Cöln 1602.

T. Johnston, Christ's Watchword, being the Parable of the Virgins expounded, London 1630, 4°.

R. H. R. Henderson, Arraignement of the Creature at the bar of Religion, Reason, and Experience, an Explanation of the historie and misterie of the Prodigal Son. 1631, 4°.

Taylor, The Parable of the Sower and of the Seed. In five Sermons 1634, 4°.
Cornelius a Lapide († 1637), Comm. in IV Evangel. 1639.
Joh. Coccejus († 1669), Scholien zu Mt. u. Lc.
Hugo Grotius († 1645), Annotationes in Novum Testamentum, Ausg. 1641.
M. Chemnitz († 1586), Polycarpus Leyser († 1610), Joh. Gerhard († 1637), Harmonia IV Evangelistarum, Genf 1645.
P. Heylin, The Parable of the Tares expounded and applied, London 1659, 4°.
O. Sedgewick, The Parable of the Prodigal, London 1660.
Calvin, Commentarius in Harmoniam IV Evangeliorum, Ausg. 1667.
B. Stonham, The Parable of the Virgins opened, 1676, 4°.
O. Grew, Meditations upon the Prodigal Son., London 1684, 4°.
H. Teelman, Comment. crit. et theol. in cap. XVI Ev. Lucae, Amstel. 1695, 4°.
T. Shephard, The Parable of the Ten Virgins opened and applied, 1695, fol.
T. Cruso, Discourses on the Parable of the Rich Man and Lazarus, London 1697.
T. Beverley, The Parable of the Ten Virgins, with an Apology for the hope of the Kingdom of Christ within the approaching year, London 1697, 4°.
B. Keach, Gospel Mysteries unveiled., London 1701.
A. L. Königsmann, Dissert. de divite epulone immisericordiae non accusato, Kilon 1708, 4°.
Francis Bragge, Practical Discourses upon the Parables of our blessed Saviour, 2 Vol., London 1710.
Nehemias Rogerius, Parabolen oder Gleichnisse der heil. Schr. Übers. aus dem Engl. ins Deutsche, Kopenhagen 1712.
J. L. Flöreisen, Dissert. de infelici divitis felicitate. Giss. 1814, 4°.
Campegius Vitringa, Verklaring van de Evangelische Parabolen. Amsterdam 1715.
Matthias Flacius, Clavis Scripturae Sacrae, Frankft. u. Leipzig 1719.
C. M. Pfaff († 1760), Commentatio de recta Theologiae parabolicae et allegoricae conformatione, Tübingen 1720.
T. Goodmann, The Penitent Pardoned, or the Parable of the Prodigal Son, 8th ed. London 1724.
J. L. Mosheim, Meditatio in parabolam de operariis in vinea, Duisburg 1724, 4°.
Nicolaus Lynckenius, Enige leer en sinryke parabelen uit de Evangelisten Matheus en Lucas. Mit Anm. v. D'Outrein, Amst. 1725.
F. S. Loeffler, Explanatio parabolae de operariis in vinea, Lipsiae 1726, 4°.
A. H. Faust, In parabolam de operariis in vinea. Cogitationes Helmstadii 1725.

J. F. Reus, Meletema de sensu septem parabolarum Matth. XIII prophetico, Copenhagen 1733, 4°.

J. G. Palms, Betrachtungen über die Gleichnisse des N. T., Hamburg 1735.

J. R. Kiesling, Dissertatio philologica de procuratione in vinea Domini ad illustrandam Evang. Mt. XX, 8, Lipsiae 1740.

Marck, Abhandlungen von den Absichten der Parabeln Jesu, Heilbronn 1740.

F. A. Zulich, Meditatio ad Parabolam de Operariis in Vinea, Jenae 1740, 4°.

L. Reinhard, Institutio theol. parabol. sive de recta ratione interpretand. praecipue C. parab., Lipsiae 1740.

Jorckins, Nativa Verbi Divini Efficacia ad loc. Luc. VIII, 4—15, Vitembergæ 1745, 4°.

J. A. Bengel († 1752), Gnomon Novi Testamenti.

F. L. Cremer, Dissert. de diverso exitu ac mercede servorum fidelium atque ignavorum. Luc. XIX, 11—27. Harder, 1751, 4°.

Laur. Reinhardus, Intitutiones theologiæ parabolicæ, Vinariæ 1752.

Johan Barueth, De predikende en wonderdoende Christus, 1753, 1754.

Sam. Bourns, Discourses on the Parables of our Saviour, London 1763.

Lippold, Exeg. Versuch über den Schmuck der biblischen Gleichnisreden, Wittenberg 1765.

C. Segaar, Observationes philologicæ et theologicæ in Evglii. Lc. c. XI priora, Utrecht 1766.

G. A. Sybel, Super parab. sacr. Tentamen, Halle 1767.

J. Boskoop, De begenadigede Zondaresse en de Twee naar den Wyngaard gezondene Zoonen beschouwd in 12 Leerredenen, Amsterdam 1768.

G. Sommelius, Dissert. in narrationem de divite epulone et Lazaro, Lund 1768.

G. Muir, The Parable of the Sower illustrated and applied, London 1769. — The Parable of the Tares, in twenty-one Sermons, Paisley 1771.

J. H. Schramm, Dissertatio de operariis in vinea, Jenæ 1775, 4°.

H. V. Becker, Meditationes de Veste nuptiali, Rostock 1775, 4°.

E. Harwood, On the Parable of the Sower, London 1776, 12°.

Andr. Gray, A Delineation of the Parables of our blessed Saviour. London 1777.

G. C. Storr, Dissertatio hermeneutica de Parabolis Christi, Tübingen 1779.

G. L. Bauer, Sammlung und Erklärung der parabolischen Erzählungen unseres Herrn, Leipzig 1782.

J. L. Ewald, Der Blick Jesu auf die Natur, Menschheit und sich selbst oder Betrachtungen über die Gleichnisse unseres Herrn, Leipzig 1786.

S. Stennet, On the Parable of the Sower, 1787, 12°.

Herder, Über Bild, Dichtung und Fabel, 5. Sammlung, 1793.

J. G. Rau, Quo consilio Jesus Christus parabola de decem virginibus proposuerit anquiritur, Erlangæ 1798, 4°.

C. Phil. Conz, Morgenländische Apologen, oder die Lehrweisheit Jesu in Parabeln und Sentenzen, Heilbronn 1803.

J. C. Schreiter, Historico-critica explicationum Parabolae de improbo oeconomo descriptio, Lipsiae 1803.

R. C. Gittermann, Die Gleichnisse Jesu oder moralische Erzählungen aus der Bibel, Bremen 1803.

Madame de Savignac, Paraboles de l'Évangile expliquées et mises à la portée des petits enfants par une mère.

P. Jak, Die Parabeln J. Chr. Sittengeißel. In Predigten. 2 T. Augsburg 1804.

Fr. Ad. Krummacher († 1845), Über den Geist und die Form der evang. Geschichte in histor. und ästhet. Hinsicht, Leipzig 1805.

R. Eylert († 1852), Homilien über die Parabeln Jesu, nebst einer Abhandlung über das Charakteristische derselben, Halle 1806.

W. Dodd, Discourses on the Miracles and Parables of Christ, 1757. 2. Aufl. 1809.

J. Farrer, Sermons on the Parables, London 1809.

L. L. Bertholdt, Comment. quo nova parabolæ de oeconomo injusto interpretatio tentatur, Erlangen 1814, 4°.

W. Bengo Collyer, Lectures on Scripture Parables, London 1815.

N. von Brunn, Das Reich Gottes nach den Lehren Jesu, besonders seinen Gleichnisreden erklärt, Basel 1816.

Dr. Schultz, Über die Parabel vom Verwalter, ein Versuch, Breslau 1821.

C. G. L. Großmann, Comment. historico-exegeticus de procuratore, Parabola Christi ex re provinciali Romanorum illustrata, Lipsiae 1823, 4°.

C. W. Niedner, De loco comment. Lucae XVI, 1—13 dissertatio, Lipsiae 1823, 4°.

W. Upjohn, Discourses on the Parables, 3 Vol., Wells 1824.

G. A. van Limburg Brouwer, Specimen academicum de Parabolis Jesu Christi, Leiden 1825.

A. H. A. Schultze, De parabolarum J. C. indole poetica, Göttingen 1827.

Scholten, Diatribe de Parabolis J. C., Delftii, Leiden 1827.

F. W. Rettberg, De parabolis J. C., Göttingen 1827.

C. F. A. Fritzsche, Commentare zu Matth. und Mc.

A. F. Unger, De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usis scholae exegeticae rhetoricae, Leipzig 1828.

E. Irving, Lectures on the Parable of the Sower, constituting the second volume of his Sermons, Lectures and Occasional Discourses, London 1828.

B. Bailey, Exposition of the Parables of our Lord, showing their Connection with his Ministry, their prophetic Character, London 1828.

F. C. Gelpke, Novum tentamen parabolam Jesu de oeconomo injusto interpretandi, Lipsiae 1829.

H. L. Hartmann, Comment. de oeconomo improbo apud Lc. XVI, 1—3, Lipsiae 1830.

H. E. G. Paulus, Exeg. Handb. üb. die 3 ersten Evgl., Heidelberg 1830—33, III Bde.

C. G. Klinckhardt, Super parabola J. C. de homine divite et Lazaro. Coment. exegetico-pract., Lipsiæ 1831, 4°.

F. G. Lisco, Die Parabeln Jesu, exegetisch-homiletisch bearbeitet, Berlin 5. Aufl. 1832. 35 41. 47. 61.

E. Greswell, An exposition of the Parables and other Parts of the Gospels, 5 Vol., Oxford 1834.

W. Hoßbach, Predigten über einige Gleichnisreden des Erlösers, Berlin 1837.

F. Gaupp, Die Parabel vom ungerechten Haushalter, in Tholucks Liter. Anzeiger, 1839.

G. L. Steinwender, Über d. Gleichniss vom ungerechten Haushalter, Stuttgart 1840.

Fr. Arndt, Die Gleichnisreden Jesu Christi, 6 Tle., Magdeburg 1841—47.

R. C. Trench, Notes on the Parables of our Lord. 66. Aufl., London 1898 (1. Ed. 1841).

E. J. G. de Valenti, Med. Dr., Die Parabeln des Herrn, für Kirche, Schule und Haus erklärt. 2 Bändchen, Basel 1841 f.

Kinkel, Predigten über ausgewählte Gleichnisse und Bildreden Christi, Köln 1842.

Wallroth, Die sieben Gleichnisse des Herrn vom Himmelreich, Bremen 1842.

R. Stier, Reden des Herrn, 6 Bde., 1843 ff.

Wessenberg († 1860), Die Parabeln und Gleichnisse des Herrn vom Reiche Gottes. Ein Volksbuch für alle Zeiten. 2. Ausg. St. Gallen 1845.

Harnisch, Auch eine Erklär. d. Gleichn. vom ungerechten Haushalter, Magdeburg 1847.

E. Buisson, Les Paraboles de l'Évangile, Genève 1848.

Wiseman († 1865), The Parables of the New Testament (Dublin Review Sept. 1849).

R. Ostmann, Die Gleichnisse des Herrn. Für Lehrer und christliche Familien dem Inhalte nach dargelegt, Berlin 1851.

Ensfelder, Interprétation de la parabole de l'économe infidèle, in Revue de Theol. de Colani, 1852.

J. Cumming, Foreshadows: Lectures on our Lords Parables, Philadelphia 1854.

Drummond, The Parabolic Teaching of Christ, or the Engravings of the N. T., Edinburgh and New York 1855.

C. Adheran, Études sur les Paraboles de Jesus Christ, Straßburg 1859.

E. N. Kirk, Lectures on the Parables of our Saviour, London 1859, 12°.

Mangold, Populäre Auslegung sämtlicher Gleichnisse Jesu Christi in katechetischer Gedankenfolge, Cassel 1871, 3. Aufl. Lpzg. 1878.
C. E. van Koetsveld, De Gelijkenissen van den Zaligmaker, 2. Ausg 2 Bde. fol., Schoonhoven 1869.
H. W. J. Thiersch, Die Gleichnisse Jesu, nach ihrer moralischen und proph. Bedeutung betrachtet, Frkf. a. M. 1867, 2. Aufl. 1875.
B. Weiß, Dtsch. Zeitschr. f. chr. Wiss. u. chr. Leben, 1861. Comm. zu Mc. 1872, Mt. 1876.
Siegfried Goebel, Die Parabeln Jesu, method. ausgelegt, Gotha 1879
A. B. Bruce, The Parabolic Teaching of Christ. A systematic and critical Study of the Parables of our Lord, London 1882.
F. L. Steinmeyer, Die Parabeln des Herrn, Berlin 1884.
Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I, Freiburg 1888. Die Gleichnisreden Jesu II, Freiburg 1899.
F. W. Bugge, Lukas-Evangeliet, Kristiania 1889.
Chr. A. Bugge, Paradoxerne i Jesu Christi Læreform, Köbenhavn 1894
— Parablerne om Guds Riges Hemmeligheder, Christiania 1895.
— Om Jesu Christi Parabler, Köbenhavn 1895.
— Jesu Hoved-Parabler, Köbenhavn 1901.

Methode.

I. Das Problem.

Die Parabeln Jesu bei den Synoptikern sind einerseits der an Umfang und innerer Bedeutung größte Bestandteil der Reden Jesu und gleichzeitig dasjenige, das am deutlichsten das Gepräge der Eigenart und somit der Echtheit an sich trägt.

Andererseits ist die Deutung dieser Parabeln vielleicht das Bestrittenste und demnach Unsicherste in der ganzen theologischen Wissenschaft. Man hat in diesen Bildreden das Unglaublichste gefunden und durch ihre Auslegung die wunderlichsten Behauptungen zu beweisen versucht. Zum Unglück — könnte man versucht sein zu sagen — ist eine Anzahl von diesen Deutungen so geistreich ersonnen und so scharfsinnig durchgeführt, ja manchmal scheinbar so schlagend, daß man sich fragt: warum könnte diese und auch jene andere Deutung nicht zutreffend oder wenigstens wahrscheinlich sein? Das ist aber eben die verzweifelte Lage in dieser wahrlich wichtigen Frage. Schließlich kann man der Lösung des Rätsels nicht aus dem Wege gehen; wir müssen fragen: was hat denn Jesus gemeint und was hat er nicht gemeint?

In der alten Kirche[1]) und das ganze Mittelalter hindurch waren fast alle Theologen der festen Überzeugung, daß die

[1]) Doch hat Chrysostomus eine merkwürdig klare Auffassung von dem Wesen der Parabeln. Wir sehen bei ihm, daß er schon eine deutliche Vorstellung hat von der Parabel als einem organischen Ganzen; daß die Bildseite gewöhnlich einen einheitlichen Gedanken darstellt, welcher als solcher auf dem höheren Gebiete aufzusuchen ist nach dem Schema: ὥσπερ . . . οὕτως καὶ . . .; daß das Bild in seinen feinsten Strichen zu betrachten ist, ohne daß jeder Zug übertragen werden soll.

Parabeln wirklich einen mehrfachen Sinn enthalten. Außer der buchstäblichen Auffassung findet man in vollem Ernst folgende Deutungsarten ausgeführt: 1. die allegorische, 2. die symbolische, 3. die tropologische, 4. die mystische. Allerdings werden nicht bei jeder Parabel alle diese Auslegungsarten angewendet, meistens aber wird doch jeder Parabel ein mehrfacher Sinn entnommen. Eine feste Regel bei diesen Deutungen ist kaum jemals zu verspüren, es sei denn, daß die einheitliche Überlieferung der Kirchenväter gewisse Richtlinien für die Ausleger gegeben hat. Um so größer wird die Willkür und vollends die Unsicherheit, sobald die Kritik erwacht und ernstlich nach Gründen für jede Aufstellung fragt.

Die Reformation machte als Grundsatz bei der Auslegung auch der Parabeln geltend, daß jede Gleichnisrede in der Tat nur einen Sinn habe und nur eine Wahrheit verkündigen, beziehungsweise beweisen oder beleuchten wolle. Gewöhnlich entscheiden sich dann die betreffenden Ausleger entweder für eine allegorische oder für eine mehr oder weniger buchstäbliche Deutung, und es wird nicht wenig von dem *scopus* oder einheitlichen Zweck der Parabel gesprochen. In der Tat ein großer Fortschritt! Darum findet man bei Auslegern wie Luther, Calvin und Hugo Grotius viele treffliche Deutungen. Selbst bei römischen Theologen treten jene Grundsätze hervor. So verrät ein Mann wie der 1580 gest. Jesuitenpater Maldonatus mitunter ein ausgesprochenes Mißtrauen gegen die alten, tiefsinnigen Deutungen, obwohl er natürlich die kirchenväterliche Überlieferung nicht ohne weiteres abschütteln kann. Cornelius a Lapide ist weniger freidenkend; allein er kann sich dem Einfluß der neueren Zeit nicht völlig entziehen. Doch im ganzen wird das genannte vernünftige Prinzip immer noch in sehr unvollkommener Weise gehandhabt. Namentlich weiß man noch ganz nicht zu entscheiden, wo man allegorisieren und wo man mehr buchstäblich deuten soll. Dem persönlichen Urteil ist somit ein großer Spielraum gewährt, und das Gefühl der Unsicherheit ist so überwältigend, daß ein Joh. Gerhard im 17. Jahrh. den Grundsatz auszusprechen sich genötigt fand: *Theologia parabolica non est argumentativa.* Das will natürlich heißen: Die Parabeln seien als Beweis und Grundlage christlicher Lehren unbrauch-

bar; nur etwa als erbauliche Illustration solcher Lehren, die nach anderen Schriftaussagen feststünden, seien sie verwendbar. Allein diese Selbstbeschränkung war wenig natürlich und darum wenig haltbar. Vor allen Dingen ist es doch mit Händen zu greifen, daß die Evangelisten Jesum die Parabeln als Lehrmittel ersten Ranges anwenden lassen. So tritt immer wieder die unvermeidliche Forderung an uns heran, eine sichere Regel für die Auslegung festzustellen. Selbstverständlich hat die große Menge nüchterner, gelehrter, scharf- und feinsinniger Ausleger, an denen in erster Linie die evangelischen Kirchen der letzten Jahrhunderte so reich waren, auch vielerlei ausgezeichnete Beiträge zur Parabelauslegung geleistet. Dabei war es fast ebenso unvermeidlich wie erfreulich, daß die Auffassung einzelner Parabeln bis zu einem gewissen Grade allgemeine Zustimmung gefunden hat, und zwar mit Recht. In dieser Hinsicht ist vorzügliche Arbeit ausgeführt und niedergelegt worden sowohl in den großen Evangelienauslegungen und der Leben-Jesu-Literatur des 19. Jahrhunderts, als auch in Sonderuntersuchungen. Von den letzteren ist in erster Linie zu nennen das großartige, zwei Quartbände umfassende Werk des Holländers C. E. van Koetsveld: „De Gelejkenissen van den Zaligmaker, 2. Ausgabe, Schonhoven 1869". Von den Engländern hat der vielseitige und hochgelehrte Dubliner Erzbischof D. Trench um die Mitte des Jahrhunderts uns ein feinsinniges und geistvolles Buch geschenkt: „Notes on the Parabels of our Lord" [1]).

Immerhin blieben doch viele Fragen unerledigt und viele Untersuchungen übrig. Obwohl eine gewisse Einigkeit über gewisse Ergebnisse sich zu bilden angefangen hatte, war doch diese Einigkeit immer noch nicht auf eine klare und zielbewußte Methode aufgebaut worden. Erhebliche Verdienste in methodischer Hinsicht erwarb sich der jetzt noch lebende Berliner Theologe D. Bernhard Weiß. Auch der Bonner Professor

[1]) In 66. Ausgabe erschienen, London 1898. — Über die vielen hervorragenden Monographien aus der angelsächsischen Welt, sowie aus germanischen und romanischen Ländern siehe das Verzeichnis bei Koetsveld. Eine gute Charakteristik der bedeutenderen Ausleger von einst und jetzt findet man im ersten Bande von Jülichers: „Die Gleichnisreden Jesu", 2. Auflage, Freiburg 1899.

D. Siegfried Goebel hat mit seinen „Parabeln Jesu“, 1879 bis 1880, treffliche methodische Beiträge geliefert. Als ausübender Exeget nimmt er, meiner Ansicht nach, einen sehr hohen Platz ein. Das bedeutendste Werk über die Methode der Parabelauslegung verdanken wir in unserer Zeit aber doch dem Marburger Professor D. Adolf Jülicher, welcher im Jahre 1888 seine Gleichnisreden Jesu, I, erscheinen ließ, ein Werk, welches eingehend die Methode behandelt und eine eigentümliche, scharf ausgeprägte Theorie darüber aufstellt und begründet. Deren Anwendung zeigt er in Gleichnisreden Jesu, II, 1899: „Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelisten“.

Bei Jülichers Theorie müssen wir des längeren verweilen, die Vorzüge und Mängel derselben uns vergegenwärtigen und dann versuchen, womöglich gegen die letzteren Heilmittel zu finden. Denn grade hier setzt unsere Aufgabe ein. Sie ist ein Versuch, den Spuren der Entwickelung folgend, vielleicht ein wenig weiter vorwärts und dem hohen Ziele um einen Hahnenschritt näher zu kommen. Es wird sich zeigen, daß unsere Theorie vielfach anders als die Jülichersche ausfallen wird. Doch hat gerade Jülichers Arbeit den Durchgang, sowie auch die Anregung dazu gegeben.

In aller Kürze ist der Gedankengang Jülichers der folgende:

Der einfachste Grundbestandteil der „Parabel“ und der „Allegorie“ ist beziehungsweise die „Vergleichung“ und die „Metapher“.

In der ersteren wird das Bild und das Abgebildete, jedes für sich, aufgestellt, das eine, um das andere zu beleuchten. So werden in der „Vergleichung“: „klug wie die Schlangen“, „das Volk ist wie irrende Schafe“ u. dergl. beide verglichene Gegenstände gleichzeitig in dem Denken oder der Vorstellung lebendig gemacht.

Bei der Metapher dagegen tritt nur der eine Begriff in dem Bewußtsein deutlich hervor. Wenn es heißt: „gesund von ihrer (scil. der Krankheit) Peitsche“ (Mc. 5, 34), „die Häuser der Witwen aussaugen“ (Mc. 12, 40), so beschäftigt sich die Vorstellung unmittelbar nur mit dem Bilde, während das Abgebildete nur indirekt hervortritt, der eigentliche Gedankengegenstand leuchtet nur durch das Bild hindurch.

Deshalb bedeutet in der „Vergleichung“ das Bild eben das Bild selbst (Schaf = Schaf und weiter nichts); in der Metapher dagegen bedeutet es etwas anderes. Die Peitsche ist eben nicht Peitsche, sondern hier eine mit der Wirkung einer Peitsche peinigende Krankheit: Die Metapher ist uneigentliche Rede, es muß eine *translatio* stattfinden (μεταφέρειν): Der Sauerteig (der Pharisäer) z. B. wird uneigentlich von einer bestimmten Gesinnung gebraucht u. desgl.

Die Vergleichung muß so, wie sie ist, genommen werden; aus der Metapher muß der Leser etwas Selbständiges machen; jene erleichtert das Verständnis, diese deutet nur an.

Infolgedessen gestattet die Metapher Deutung. Die Vergleichung macht eine Deutung sinnlos. Während die Vergleichung belehrend ist, ist die Metapher interessant. Die Vergleichung schafft durch das Bild neues Licht, die Metapher besitzt ein zur Selbsttätigkeit reizendes Halblicht. Während die Vergleichung heruntersteigt, erfordert die Metapher ein Emporsteigen zu schwierigerer Betrachtung der Sache. Die Vergleichung zeigt die Schwierigkeit und enthüllt das Wesen durch die Darlegung der Gleichheit. Die Metapher stellt die Probe an, ob man hinter den Worten den verhüllten Sinn noch finden kann.

Nun ist aber eine „erweiterte Vergleichung“ = ein „Gleichnis“, eine „erweiterte Metapher“ = eine „Allegorie“[1]). Wenn in einer zusammenhängenden Erzählung alle leitenden Begriffe eine Übertragung, eine „*translatio*“ aus dem einen Gebiete in's andere zulassen oder gar fordern, so hat man eine Allegorie; Punkt für Punkt soll die Gleichung durchgeführt werden. Ist darum die Deutung der Säemanns- und Unkraut-Parabel richtig (vgl. Mt. 13, 19—23 u. 37—43), so sind sie Allegorien. Die Formel in einer solchen ist immer:

„ist gleich“.

Jesu Parabeln sind aber nicht solche Allegorien. Denn sie brauchen keine ἐπίλυσις.

Nur zwei Parabeln unter den vielen bei den Synoptikern vorkommenden sei eine solche beigefügt. Hier scheint aber ein

---

[1]) Mit Unrecht kehrt Lange das Verhältnis um (Herzog u. Plitt, Realencyklopädie², Bd. V, S. 187).

Entweder-Oder stattzufinden. Entweder bedürfen die Parabeln einer Lösung; dann sind alle die ungelösten für uns unbrauchbar. Oder aber sie sind auch ohne Lösung verständlich; dann sind sie keine Allegorien.

Was ist nun hier das Richtige?

Die häufige Anwendung der Allegorieform, dieser künstlichsten von allen Redeformen, sei bei Jesus unwahrscheinlich, zumal die Allegorie dem Verständnis des Inhaltes wenig Nutzen darbietet. Gegen die Annahme, daß die Gleichnisreden Jesu Allegorien seien, spreche die Formel: Das Reich Gottes (der Himmel) „gleicht". Denn in den Allegorien solle substituiert, nicht verglichen werden.

Der Unterschied zwischen der synoptischen „Parabel" und der Allegorie ist deutlich erkennbar als derjenige zwischen dem „Gleichsein" und „Bedeuten", zwischen dem „neben einanderstellen" und „identifizieren", zwischen „sich vergleichen lassen" und „repräsentieren".

Der „Allegorie" fehle es an innerer Notwendigkeit; die Parabeln Jesu dagegen seien die Folgerichtigkeit selbst.

Demnach dürfen wir Jesu Parabeln nicht als Allegorien auffassen, es sei denn, daß jede andere Auffassung ausgeschlossen ist.

Dies ist aber nicht der Fall. Zwar wurden sie von den Juden Maschal (מָשָׁל) genannt; aber es finden sich nicht nur dunkle, sondern auch durchsichtige Meschalim (מְשָׁלִים).

Viele von den Parabeln Jesu sind einfache Gleichnisse; das will nach Aristoteles Rhet. II, 20 heißen, daß das Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Begriffen in einer niedrigeren Sphäre zu zwei oder mehreren Begriffen in einer höheren eine Analogie bildet, wobei jedoch nicht die Begriffe selbst einander völlig gleich zu sein brauchen. Aristoteles zählt mit Recht die Gleichnisse zu den Beweismitteln eines Redners. Man vergleiche sein Paradigma: Nicht dürfen durch Lose Erwählte regieren (Sache). Denn das wäre ähnlich, wie wenn jemand Athleten erwählen würde nicht nach ihrer Fähigkeit im Kämpfen, sondern durch Lose, oder wie wenn man erwählen würde, wer Steuermann sein soll, durch Lose und nicht nach

Tüchtigkeit (Bilder). Nicht die Einzelbegriffe selbst: „die Regierenden", „das Erwählen durch Lose" dürfen hier verglichen werden, sondern das Urteil: „Die Regierenden dürfen nicht durch Lose erwählt werden" soll durch eine Analogie bewiesen werden.

Demnach gilt: Ein Beweis aus dem Zugegebenen auf das nicht zugegebene Analogon ist das Gleichnis oder die Parabel.

Weil nun der Zweck der Parabel der Beweis ist, so verträgt sie nicht (wie die Allegorie) die Dunkelheit. Ein undurchsichtiges Gleichnis ist ein Unding, es zu deuten ist Unsinn. In der Allegorie soll das Bild gedeutet werden, in dem Gleichnisse dagegen soll es deuten, oder richtiger durch seine eigene überströmende Deutlichkeit auch sein παράλληλον deutlicher machen.

Die Gleichheit zwischen Bild- und Sachhälfte liegt in dem geistigen Band, welches beide Reihen von Begriffen umschließt.

Demnach ist zu schließen: Die Deutung der einzelnen Begriffe, welche in der Allegorie notwendig ist, ist in dem Gleichnis „eine bare Unmöglichkeit".

Die Definition dieser beiden Redefiguren wird so lauten müssen: In dem Gleichnisse wird die Wirkung eines Satzes gesichert durch Nebenstellung eines ähnlichen Satzes aus einem anderen Gebiete, dessen Wirkung sicher ist.

In der Allegorie wird eine Reihe von Begriffen durch eine zusammenhängende Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem anderen Gebiete dargestellt.

Das Beweisende bei den Gleichnissen tritt deutlich hervor in mehreren von den kleineren. So: „Das Flicken eines alten Kleides mit einem ungewalkten Zeuglappen" (Mt. 9, 16); „Ein Blinder einen Blinden führen" (Mt. 15, 14); der „Turmbauer" und der „kriegführende König" (Lc. 14, 28—33).

Allein: die berühmtesten und wichtigsten Parabeln gehören zu keiner der erwähnten Arten. Sie sind Erzählungen, welche doch nicht Einzelfälle, sondern allgemeine Gesetze und Wahrheiten beleuchten wollen. Es wird nicht davon ausgegangen, was gewöhnlich geschieht, sondern von dem, was ein Einzelner

in einzelnen Fällen getan hat. Doch wollen sie allgemeine Urteile stützen. Denn sie sind eben dieselbe Redeform, die oben erwähnt ist, aber in einer höheren Potenz. Sie sind Fabeln und stellen typische Fälle und Personen dar, wo eben das Zufällige entfernt worden ist nach dem Grundsatze: ποίησις φιλοσοφότερον τῆς ἱστορίας.

Der Einzelfall hat den Vorzug der Anschaulichkeit, und diese Parabeln haben eben in der Wirklichkeitstreue ihre Stärke, sie lassen die Tendenz weniger durchblicken und appellieren an das eigene Urteil der Zuhörer.

Die in den Evangelien gewöhnlich hinzugefügten Deutegnomen (z. B. „Die Ersten werden die Letzten" u. dergl.) sind nur unechte Einschübe; sie sind eben ein dürftiger Ersatz für etwas Wertvolles, das verloren gegangen ist, nämlich für die echten Situationen, woraus sie geboren wurden. Denn niemals soll gedeutet, immer nur angewendet werden.

Somit sind die Deutungen der Evangelisten nicht nur apokryph, sie sind geradezu falsch.

Entweder hat uns Jesus Mt. 13, 19ff., 37ff. ein Muster von Parabeldeutung gegeben — dann haben wir alle Parabeln in ihren Einzelzügen zu deuten —, oder aber sie sind alle Fabeln, dann sind jene Deutungen wohlgemeinte, aber völlig verfehlte Mißgriffe.

Der Zweck der Parabeln ist also zu veranschaulichen und zu überzeugen oder, vielleicht schärfer formuliert: durch Veranschaulichung zu überzeugen. Und zwar ist dies ihr einziger Zweck.

Wenn daher die Evangelisten von einem Doppelzweck sprechen, müßte das ein Mißverständnis sein, vor allen Dingen darin, daß die Parabeln auch dem Zwecke des Verhüllens dienen können. Nein, die folgende Schlußfolgerung muß bindend sein: bei mehreren kann der Zweck nur Aufklärung sein. Nun aber sind alle Parabeln sich gleich. Demnach kann der Zweck aller nur Aufklärung sein.

Andere Gründe sprechen auch dafür, daß der angebliche Zweck, zu verhüllen, unwahrscheinlich, ja unmöglich ist.

Erstens: daß Jesus in der Unkrautparabel (vgl. Mt. 13, 37 ff.) habe scheiden wollen zwischen Empfänglichen und Un-

empfänglichen, kann nicht zugegeben werden, da er doch in derselben Parabel vor einer solchen Sonderung warne.

Ferner: Das Heil von der Probe abhängig machen, ob der Zuhörer nach Aufklärung frage oder nicht, wäre leichtfertig.

Ferner: Ist es denkbar, daß der Heiland besondere Mittel anwenden wird, um die Wahrheit zu verhüllen, und eine Form ersinnen, um dieselbe wirkungslos zu machen?

Endlich: Wir sehen, daß sogar seine Feinde diese „Verhüllungsreden" verstanden haben. Nach Mc. 12, 12 wollen sie ihn sogar töten, weil sie einsehen, daß er das Gleichnis auf sie gesagt. Mc. 7, 14—23 ruft er die Menge herbei und sagt zu ihnen: „Hört auf mich alle und fasset es". Dann spricht er eine Parabel.

Der Sachverhalt ist also nach Jülichers Meinung der folgende: Mit seinen Parabeln hat Jesus nur die Absicht gehabt, die Deutlichkeit seiner Gedanken zu erhöhen. Tatsache ist es aber, daß sie vielmehr eine verstockende Wirkung ausgeübt haben. Wenn das der Fall war, trotz der besonderen Klarheit gerade dieser Redeform, haben jene damit sich selbst gerichtet.

Die Jünger haben nun Wirkung mit Absicht verwechselt. Er müsse auch diese Absicht gehabt haben, — so werden sie gedacht haben. Dafür haben sie sodann Belege aus dem alten Testament herbeigeholt. Da nun die Parabeln für die Jünger so überaus klar waren, haben sie zur Erklärung dieser Doppelwirkung die Theorie von dem Doppelzweck erfunden und diese Theorie Jesu in den Mund gelegt. Hierzu gesellte sich die menschliche Schwäche, daß man gern zu den Eingeweihten gehören und Mitbesitzer sein möchte an Etwas, was anderen nicht zugänglich ist.

Aus alledem ergibt sich für uns: Entweder: einzig der Verstockungszweck gegenüber den Massen, und die Synoptiker sind auch in dieser Sache glaubwürdig; oder: eine irrtümliche Folgerung wegen eines Irrtums in den Prämissen und derselbe Zweck wie sonst bei gewöhnlichen Parabeln. Demnach: Entweder Jesus oder die Evangelisten.

Es wäre ebenso töricht wie ungerecht, zu leugnen, daß diese Theorie Jülichers große Verdienste hat.

Sie bezeichnet entschieden einen bedeutenden Fortschritt in Klarheit und Konsequenz. Klarheit und Konsequenz zeigen sich vor allen Dingen in der Art und Weise, wie gegen alle und jede Allegorisierung Front gemacht wird. Dieselbe ist in der Tat ausgerottet worden mit der ganzen Überlegenheit eines bedeutenden Logikers, und diese Operation übt die Wirkungen einer gründlichen Desinfektion eines ungesunden Raumes aus.

Klar und konsequent ist ferner auch die argumentative Eigenart durch alle doch in sehr verschiedenen Gestalten auftretenden Formen dieser Redeweise Jesu durchgeführt worden. Man könnte etwa formulieren: Beweisen, immer beweisen, immer nur beweisen wollen die Parabeln Jesu. Und: jede Parabel ist immer der Träger eines großen, wichtigen und einfachen einheitlichen Gedankens, welcher gewöhnlich in einem klaren Satz zusammengefaßt werden kann.

Gegen dieses klare und konsequente Ausformen einer an sich abstrakten Theorie ist in erster Linie zu bemerken, daß die Theorie in ihrer einseitigen Gestalt gegen das einzig Geschichtliche, was wir überhaupt besitzen und welches sie doch eben erklären sollte, streitet: nämlich gegen die evangelische Überlieferung. Gegen die einstimmige Überlieferung der Synoptiker!

Einstimmig sind diese unsere einzigen Quellen auch darin, was Jülicher mit der ganzen Wucht der Tendenz seiner Theorie als unhistorisch leugnet, daß Jesus mit gewissen seiner Parabeln einen Doppelzweck gehabt und daß er diesen Zweck auf alttestamentliche Vorbilder und Prophetien gestützt hat. Aus den Texten ersieht man, daß diese unsere ersten Zeugen, über die wir doch nur durch unsichere Ratversuche hinaus können, den Doppelzweck als das Gegenteil von leicht hingeworfenen Äußerungen hinstellen. Der genannte Zweck mitsamt seiner Begründung hat im Gegenteil einen tiefen Eindruck auf sie gemacht. Die innere Wahrscheinlichkeit davon, daß sie einfach die Wahrheit berichten, wenn sie von einer solchen Begründung eines derartigen Doppelzwecks sprechen, wird dadurch gestärkt, daß eine Herbeiziehung prophetischer Autoritäten im Leben Jesu fast durchgängig vorkommt. Wenn die Evangelien nicht überhaupt das ganze Leben Jesu falsch dargestellt haben, so war es bei ihm feste Gewohnheit, sich durch Winke, die aus

seiner Lebensführung sich ergeben haben, leiten zu lassen, indem er dieselben als Winke von seinem Vater im Himmel betrachtete. Doch ehe er diesen Fingerzeigen Folge leistet, sucht er immer in der heiligen Schrift nach einer Begründung oder Voraussage, die nach derselben Richtung zeigt. Erst wenn die Weisung der Lebensführung mit der der Schrift übereinstimmt, schlägt er den so bezeichneten Weg getrost ein. Es wird uns weiter unten klar werden, daß dies gerade hier der Fall war.

Sodann muß gefragt werden: hat eine Erdichtung der in Rede stehenden Art irgend eine innere Wahrscheinlichkeit? Schon die paradoxale Begründung: „Wer da hat, dem wird gegeben, ja überschwänglich gegeben; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat“ (Mt. 13, 12 u. Parall.), ist doch wohl zu originell, um erdichtet zu sein. Ferner: Dem Offenbarer aller göttlichen Wahrheit eine verhüllende Absicht anzudichten ohne den zwingenden Grund der Tatsächlichkeit wäre von allen Möglichkeiten die allerundenkbarste. Ist diese Absicht doch bis auf den heutigen Tag als geradezu haarsträubend empfunden worden. Und das hätten die Jünger ihm angedichtet! Daß er selbst durch seine wirkliche Persönlichkeit vielfach Anstoß erregt hat, das wissen wir. Aber daß seine Jünger, welche doch um jeden Preis ihm Anhänger werben wollten, ihm diese Anstoß erregenden Eigenschaften angedichtet hätten, ja die Ärgernisse durch weiteres Andichten einer so volksfeindlichen Absicht hätten verzehnfachen wollen, das ist eine Behauptung, gegen welche sich das gesunde Urteil unwillkürlich aufbäumt. Wir tun deshalb gut, wenn wir mit jenem Zug in den Parabeln rechnen. Er ist nun einmal ohne Willkür aus den Texten nicht zu entfernen. Und statt nun die Texte nach unserer Theorie zuzuschneiden, wäre es vielleicht ratsamer, unsere Theorie nach dem geschichtlichen Tatbestand einzurichten. Der geschichtliche Tatbestand, mit dem wir es hier zu tun haben, ist aber unstreitig das dreistimmige Zeugnis der Texte.

Ein weiteres Bedenken gegen die oben erwähnte Theorie ist folgendes: Wenn die evangelische Überlieferung uns durchaus Unzuverlässiges über Jesu Auffassung seiner Parabeln berichtet, und wenn die uns übermittelten Proben von Jesu eigener Auslegung lauter Dichtung, beinahe ohne Wahrheit sind, so könnten

eben damit auch die Parabeln selbst in unseren Urkunden durchaus falsch wiedergegeben sein. Es entsteht somit den Theologen die Aufgabe, durch Konstruktion die wahre Meinung Jesu und die ursprüngliche Form seiner Parabeln sicherzustellen. Mit anderen Worten: man soll durch kritische Destillation ein originelleres, lebensfrischeres, heilkräftigeres Getränk darstellen, als unsere klassischen synoptischen Parabeln uns zu geben vermögen. Es ist vielleicht erlaubt, den leisen Zweifel auszusprechen: ist das nicht eine Aufgabe „über unsere Kraft"?

Und zweitens: gesetzt, man wage den Versuch — und Jülicher hat ihn wirklich gewagt —: dann ist nur dies Eine sicher, daß in der ganzen Parabelfrage es zum letzten schlimmer mit der Sicherheit ist, als zum ersten. Die Aufgabe der Wissenschaft ist doch wohl, Sicherheit zu gewinnen, nicht wahr? So auch wohl hier? War es doch eben diese unleidliche Unsicherheit schon in der Deutung der Parabeln, die immer von neuem die theologische Wissenschaft dazu anregte, uns einer zuverlässigen Auslegung wenigstens näher zu bringen. Durch die subjektiven Konstruktionen der Texte aber gewinnt man sicher nur eine Ungewißheit zweiter Potenz. Denn die von den Theologen ausgeklügelten angeblichen Originaltexte werden nun und nimmermehr allgemeine Zustimmung finden oder gar genügende wissenschaftliche Sicherheit gewähren. Als Mittel gegen die herrschende Unsicherheit in dieser Sache ist das vorgeschlagene Heilverfahren schlimmer als die Krankheit. Hier wird wahrlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

Schließlich stehen wir da mit blassen, schwindsüchtigen theologischen Abstraktionen statt der lebensfrischen Gestalten der synoptischen Parabeln; trotzdem gibt es Theologen, die da sagen: hier endlich, im neunzehnten Jahrhundert sind die echten Jesus-Parabeln zum erstenmal entdeckt. *Credat Judaeus Apella!*

Unter diesen Umständen ist es wohl erlaubt zu fragen, vielmehr die Frage drängt sich auf: haben die Evangelisten in ihrer Auffassung und Wiedergabe der Parabeln sich so kapital geirrt, sei es durch Unwissenheit, sei es durch tendenziöse Umgestaltung, — oder ist es vielleicht nicht ausgeschlossen, daß die neue Parabeltheorie gewisse Schwächen hat und nicht alle hierher gehörenden Tatsachen berücksichtigt? Es ist erlaubt,

diese Frage zu stellen, weil es nicht zum erstenmal in der Geschichte der Theologie vorkommt, daß große Theorien sich eine Revision haben gefallen lassen müssen.

II. Versuch einer Lösung.

Schon nach den oben berührten Tatsachen läßt es sich kaum leugnen, daß die Theorie Jülichers als historische Theorie unzureichend ist: sie gibt über die geschichtlichen Tatsachen, die sie erklären will, keine genügende Rechenschaft. Es bleibt ein ungelöster Rest in der Rechnung übrig, der zum Umrechnen reizt.

Und der Grund dieses Rechenfehlers dürfte nicht schwer zu entdecken sein. Es ist derjenige Fehler, der gerade für logische Köpfe so besonders nahe liegt, nämlich zu viel zu generalisieren.

Das hat Jülicher getan. Bei Aristoteles findet er eine sehr klare und konzise Definition der „richtigen Parabel". Danach ist sie ein Beweismittel. Infolgedessen könne sie nur der Absicht dienen, eine Sache klar zu machen, und es sei somit ausgeschlossen, daß der Zweck das Gegenteil von Klarmachen, nämlich Verhüllen sein könne. Ferner: Einige von den Parabeln Jesu sind zweifellos lediglich Beweismittel. Demnach müssen alle seine Parabeln ursprünglich lediglich Beweise oder Beweiserzählungen und demgemäß von allen allegorischen Zügen durchaus frei gewesen sein.

Auf diese kurze und energische Formulierung reduziert, ist die Theorie selbstverständlich nicht unangreifbar. Im Gegenteil!

Ein Beweis kann sehr wohl an sich klar genug sein, und doch kann er in einer solchen Weise aufgestellt sein, daß der richtige Gesichtspunkt gar nicht sofort und einem Jeden in die Augen tritt; folglich läßt das beweisende oder überzeugende Moment sich oft nicht ohne weiteres finden, während es doch, wenn es gefunden worden ist, völlig überzeugend wirkt[1]). Wenn nun ein Beweis, der aus lebendigen Analoga aus dem Natur- oder Menschenleben genommen ist, in der genannten Weise an-

[1]) Zeigt doch die bekannte Geschichte von dem „Columbus-Ei" eine derartige Demonstration.

gelegt wird, so kann er offenbar einem Doppelzweck dienen, nämlich dem Stumpfsinnigen den Sachverhalt zu verhüllen und dem Scharfsinnigen die Sache klar zu machen. Ja, das Beweismoment kann unter Umständen sogar in dem Grade versteckt sein, daß es ohne einen direkten Fingerzeig kaum oder doch sehr schwer gefunden werden kann. Wir werden weiter unten mehrere Beispiele solcher jüdischer Meschalim mitteilen. Daß Jesus geradezu die Gewohnheit hatte, derartige Redeformen zu verwenden, werden wir auch nachzuweisen versuchen.

Was den zweiten Punkt betrifft: weil einige von den Parabeln Jesu Beweise sind, müssen sie auch alle derselben Art sein, so ist die Unhaltbarkeit einer solchen Behauptung sofort einleuchtend. An und für sich können doch einige Parabeln Beweis-Parabeln im strengsten aristotelischen Sinne und wieder andere mehr oder weniger ausgesprochene Illustrations-Parabeln sein, Parabeln, die eben nicht die Richtigkeit einer These beweisen wollen, sondern ganz einfach anschaulich machen, was der Redner gemeint hat; auf diese Weise können sie sehr leicht eine entferntere oder nähere Verwandtschaft mit Allegorien annehmen oder gar Allegorien werden.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, in diesem Zusammenhange ausdrücklich zu bemerken, daß Jülicher in seinem großen Werke über die synoptischen Gleichnisreden ein paarmal es als eine Möglichkeit zugibt, daß Jesus auch in allegorischer Form vielleicht ausnahmsweise gesprochen haben möge, und daß somit nicht alle seine Parabeln aristotelische Beweisparabeln oder ausführlichere Beweiserzählungen gewesen zu sein brauchen. Aber von diesem Zugeständnis können wir hier gänzlich absehen. Denn es übt nicht den geringsten Einfluß auf die Formulierung der Theorie aus, und diese Möglichkeit hält nicht ein einziges Mal unseren Theologen davon ab, die Ursprünglichkeit einer Parabel zu verwerfen oder zu beanstanden, die mit jener Theorie nicht übereinstimmt.

Daß aber sowohl die Synagoge vor Jesus, wie auch demgemäß nach der evangelischen Überlieferung Jesus selber vielfach andere Formen von Parabeln als die nach jener Theorie zugeschnittenen verwendet hat, das werden wir jetzt darzulegen uns bemühen.

Zuerst werden wir zeigen, daß Jesus die Gewohnheit hatte, Beweise und moralische Anforderungen in der Weise zu formulieren, daß die Pointe durch die Eigenart der Formulierung versteckt war. Davon sind jene 16 Sprüche, die ich „die Paradoxen in der Lehrform Jesu" nenne, eigentümliche Beispiele[1]).

Zu den Paradoxen rechne ich folgende synoptischen Aussagen Jesu:

I.

Wenn dich dein rechtes Auge ärgert etc. (Mt. 5, 29. 30 und Parall.).

II.

Folge mir und lasse die Toten ihre Toten begraben (Mt. 8, 22 u. Parall.).

III.

Wer sein Leben gewinnt, der wird es verlieren (Mt. 10, 39 u. Parall.).

IV.

Eins ist not (Lc. 10, 42).

V.

Denket nicht, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde etc. (Mt. 10, 34—36 u. Lc.-Parall.).

VI.

Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater etc. (Lc. 14, 26.).

VII.

Sorget nicht für euer Leben etc. (Mt. 6, 25—29 u. Lc.-Parall.).

---

[1]) Für die weitere Ausführung und ausführliche Begründung meiner Theorie über diese „Paradoxen", eine Art des jüdischen „ænigmatischen Maschal", verweise ich auf meine Monographie: „Paradoxerne i Jesu Christi Læreform" Kopenhagen, 1894. Nebenbei bemerke ich, daß der größte aller Parabelforscher im 19. Jahrh., der Holländer C. E. van Koetsveld, in einer Anmerkung zur Auslegung der Talentparabel sagt, er habe den Wunsch gehegt, eine Monographie über „die Paradoxen of Wunderspreuken" Jesu zu schreiben. Diese Worte kamen mir zu Gesicht, als meine Monographie über die „Paradoxen" schon geschrieben war. Wie Koetsveld sich die Sache gedacht hat, kann man nicht ersehen, nur ist zu beachten, daß die wenigen Sprüche, die er als „Paradoxen" nennt, mit meiner Auswahl zusammenfallen.

VIII.

Ein Reicher wird schwer in das Reich der Himmel eingehen etc. (Mt. 19, 23—25 u. Mc.-Parall.).

IX.

. . . daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen etc. (Mt. 11, 25—26).

X.

Wenn du ein Frühstück oder Abendmahl richtest etc. (Lc. 14, 12—14).

XI.

Vielmal werden die Ersten die Letzten sein und die Letzten die Ersten (Mt. 19, 30 u. Parall.).

XII.

Wer da hat, dem wird gegeben etc. (Mt. 13, 12 u. Parall.).

XIII.

Machet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit etc. (Lc. 16, 9).

XIV.

Dem, der dich auf die Wange schlägt etc. (Lc. 6, 29. 30 u. Mt.-Parall.).

XV.

Bis siebzigmal siebenmal (Mt. 18, 21—22).

XVI.

Nicht was in den Mund eingeht etc. (Mt. 15, 11 u. Parall.).

Der gemeinsame Charakterzug bei allen diesen Aussagen ist die Widersinnigkeit der einfachen Wortmeinung: teils ist dieselbe unmoralisch, teils sich selbst widersprechend, teils mit dem Leben unvereinbar. Zusammengenommen machen diese Maximen, wenn wir sie einfach so, wie sie lauten, hinnehmen, einen geradezu haarsträubenden Eindruck auf unsere moralische und religiöse Empfindung.

Es erhebt sich daher die ernste Frage: ist nicht der wirkliche Sinn ein anderer als der Wortsinn? und: warum haben jene Aussagen dies wunderliche Aussehen erhalten?

Wenn ich nicht irre — die eingehendere Begründung kann jedoch hier nicht gegeben werden — wird es sich bei

tieferer Betrachtung ergeben, daß diese Aussagen Variationen sind über das große Grundthema in der christlichen Religion: von Gott bist du religiös absolut abhängig und moralisch ihm absolut verpflichtet.

Das war aber der gerade Gegensatz zu der in Israel zur Zeit Jesu geltenden Lebensnorm, der pharisäischen. Denn die pharisäische Selbstgerechtigkeit beruhte auf dem Grundgedanken, daß es wirklich möglich sei, daß der Mensch aus sich heraus und demnach unabhängig von Gott ihm gegenüber eine moralische Selbständigkeit erlangen könne, daß er, mit anderen Worten, mit seinen sogenannten Mizwoth vor Gott treten und daraufhin den verdienten Lohn verlangen dürfe und könne. Das hängt wieder mit der kasuistischen Zerspaltung der Pflicht in eine Anzahl von Einzelpflichten zusammen. Denn der Gegensatz hierzu ist eben der Gedanke von der Pflicht gegen Gott als einer allumfassenden Schuldigkeit. Der Streit zwischen diesen beiden Standpunkten ist deshalb derjenige zwischen *casus* und *principium*.

Dementsprechend erscheinen unsere Paradoxen als Aussagen, die in ihrer Tendenz antikasuistisch, in ihrer Form dagegen kasuistisch sind. Also: antikasuistische Kasuistik — eine paradoxale Definition. Die Absicht ist demnach zunächst eine negative: eine die Kasuistik zersetzende Wirkung auszuüben, aber durch die Einschiebung positiver Prinzipien in diese Form. Die Paradoxen sind mit anderen Worten: Prinzipien in antiprinzipieller Form.

Dieser innere Widerspruch mußte nun jene Aussagen in dem Gemüt der Zuhörer zum Explodieren bringen, wenn sie sich überhaupt geistig mit dem Gesagten beschäftigten, und die Folge davon war eine innere Gärung. Bei diesem Vorgang mußte nun der prinzipielle Inhalt das Übergewicht behalten, weil dieser Inhalt in der Tat der wirkliche Sinn war und bei genauerer Überlegung als solcher sich bewähren mußte. Mit anderen Worten: diese Paradoxen mußten sich in den tiefer denkenden Gemütern als hehre Ideen entpuppen, welche dazu besonders befähigt waren, die Menschen aus einer philiströs-praktischen zu einer hochidealen Anschauung der Ethik zu erheben.

Eine andere Seite dieser „Paradoxen" ist ihre energische Idealität. Und gerade bei dieser verhüllten Verschlingung

hoher und niedriger Wirklichkeit strahlt, wenn der richtige Zusammenhang erst begriffen worden ist, die Lebensanschauung Christi hervor wie ein Blitz auf dem Hintergrunde des dunkelen Nachthimmels, zeigend, daß die Rabbinermoral im Grunde ebenso sinnlos ist wie der bloße Wortsinn jener parodoxalen Normen. Deshalb: Während die Paradoxen wie direkt verwendbare Lebensregeln aussehen, sind sie in der Tat gewaltige und weitreichende Lebensprinzipien.

Die Paradoxe muß also von einem anderen Gesichtspunkt aus als dem nächstliegenden betrachtet werden. Welches dieser Gesichtspunkt in jedem Einzelfalle ist, das wird in der Paradoxe selbst nicht angegeben, muß aber aus der Situation, aus der die Paradoxe hervorgegangen ist, erschlossen werden.

Ferner schließt dieser Doppelcharakter eine Rätselhaftigkeit ein, welche dazu angetan ist, zum Nachdenken zu reizen und somit jenes „Wundern" (θαυμασία) hervorzurufen, womit jede tiefere Erkenntnis anfängt. Aus demselben Grunde vermag die „Paradoxe" die wahre Meinung einer Aussage zu verhüllen, und Jesus hat in reichlichem Maße diese Absicht erreicht.

Es ist nach dem hier Ausgeführten leicht zu ersehen, daß zwischen „Paradoxe" und „Parabel" (im gewöhnlichen Sinne des letzteren Wortes) gewisse augenfällige Ähnlichkeiten obwalten.

Erstens bedarf es einer Übertragung (*translatio*), um den wahren Sinn zu finden: in der „Parabel" aus der Bildsphäre in die Sachsphäre, in der „Paradoxe" aus der Lebensregelsphäre in die Prinzipiensphäre. Wie die „Parabel" den Zuhörer auf dem Gebiete der bekannten Verhältnisse des Alltags- oder Naturlebens aufsucht, so sucht ihn die „Paradoxe" auf dem bekannten Gebiete der kasuistischen Lebensregel auf. Beide beabsichtigen eine Erhebung und beide sind indirekte Lehrformen.

Es sind jedoch auch Unterschiede vorhanden.

Die „Parabel" gibt in der Regel durch ihr „es gleicht" ihre Doppelheit an. Der Doppelcharakter in der „Paradoxe" dagegen wird nur durch den offenbaren Widersinn der Wortmeinung angedeutet. Ferner liegt die Überzeugungskraft der „Parabel" in der Wahrscheinlichkeit des Bildes, die der „Paradoxe" ruht in ihrer eigenen Unvernunft. Man kann sagen:

solange zwischen den Zuständen in der Bild- und Sachsphäre Gleichheit obwaltet, paßt die „Parabel“. Sobald aber diese Gleichheit aufhört, kann ein paradoxales Gleichnis am Platze sein, dessen Schlüssel in der Form einer „Paradoxe“ eine gewisse umgekehrte Gleichheit andeutet, wie z. B. in der Parabel: „Die Arbeiter im Weinberge“ (vgl. Mt. 20, 1—16).

Es besteht demnach zwischen diesen beiden Redeformen Ähnlichkeit und Unterschied, d. h. Verwandtschaft.

Finden wir nun dies in der jüdischen Literatur bestätigt? War man in Palästina zur Zeit Christi mit einem derartigen Verhältnis einigermaßen vertraut?

Wir glauben diese Fragen bejahen zu können, indem wir darauf hinweisen, daß die beiden genannten Redeformen zu dem **Maschal** gerechnet wurden.

Es wird somit unsere Aufgabe sein, den altjüdischen Maschal, dessen Wesen, Arten und Gebrauch in der Synagoge, in der Bibel, und bei den Synoptikern, soweit es für unseren unmittelbaren Zweck nötig ist, ein wenig näher ins Auge zu fassen. Inbezug auf verschiedene Details können wir auf Jülichers Untersuchungen[1]) verweisen, soweit wir nicht mit ihm uneinig sind. Es hat, unserer Ansicht nach, keinen Sinn, dasjenige zu wiederholen, was ein Vorgänger vielleicht viel besser dargestellt hat.

Jede Untersuchung über die Eigenart der „Parabeln“ Jesu muß sich davor hüten, ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles und den alten Griechen zu nehmen. In der Nichtbeachtung dieses Grundsatzes liegt, meiner Meinung nach, einer der Grundfehler bei Jülicher und wenigstens eine der Hauptursachen seiner vielen bedenklichen Ergebnisse. Denn in der Tat ist es das aristotelische Parabelschema, dessen Norm auch für die erweiterte Form der längeren Parabelerzählungen geltend gemacht wird, somit durchgängig als der Leitstern wirkt und, mit energischer logischer Konsequenz durchgeführt, den Verfasser bis zur Verwerfung der allermeisten synoptischen Parabeln in der überlieferten Gestalt treibt.

Daß aber diese beiden „Milieus“, das klassisch-atheniensische und das palästinensisch-spätjüdische, kaum miteinander vergleich-

[1]) **Gleichnisreden Jesu, Bd. I.**

bar sind, liegt wohl auf der Hand. Aus den Rhetorschulen zu Athen die maßgebenden Muster zu holen und vollends dorther Probiersteine für Erzeugnisse eines galiläischen Volks- und Synagogenredners, wie es Jesus von Nazareth war, herbeizuschaffen, kann nicht richtig sein. Wenn man es gleichwohl tut, so ist vorauszusehen, daß Jesu Reden, an diesem lapis Lydius probiert, die Echtheitsprobe nicht bestehen werden. Das ist um so mehr zu vermuten, als das Judentum gar nicht ohne jede Überlieferung gerade in dieser Redeweise war. Im Gegenteil war der Maschal eine altherkömmliche, in den hohen Schulen wie vor dem Volke seit Jahrhunderten geübte Redeweise, wobei eine gewisse Festigkeit in der Anwendung und eine gewisse Mannigfaltigkeit der Form in recht individuell-jüdischem Geiste kaum zu vermeiden war. Um so wahrscheinlicher ist es, daß ein fremdes, noch dazu sehr enges Schema sich als durchaus heterogen, fremdartig erweist.

Wir werden uns deshalb in der folgenden Untersuchung sorgfältig auf dem jüdischen Boden halten.

Es war ein Irrtum, wenn ältere Forscher meinten, daß zu einem richtigen Maschal (griechisch: παραβολή oder παροιμία) immer eine Vergleichung, ein Gleichnis, ein Bild gehöre. Gerade wie die „Paradoxe“ ganz bildlos erscheinen kann, so wird ein Spruch: „Arzt, heile dich selber“ (Lc. 4, 23) ausdrücklich παραβολή sc. Maschal genannt.

Es ist ein Verdienst von Fleischer und Delitzsch, diesen weiteren Begriff des Maschals festgestellt zu haben.

So lesen wir in dem Kommentar über Salomons Spruchbuch von Delitzsch, in dem er auf Fleischer fußt, folgendes:

„מָשָׁל bedeutet nicht, wie Schultens und nach ihm Andere lehren, effigies ad similitudinem alius rei expressa, von מָשַׁל in der sinnlichen Grundbedeutung premere, premente manu tractare. Denn das entsprechende arab. V. متل bedeutet das gar nicht, sondern: stehen, sich darstellen, daher dann: ähnlich sein, eigentlich sich als etwas darstellen, es repräsentieren... Also מָשָׁל uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprichwort, insofern sie ursprünglich etwas Besonderes

ausdrücken, welches aber dann als allgemeines Symbol auf alles Gleichartige angewendet wird und insofern bildlich steht[1]). Ein Beispiel bietet 1. Sam. 10, 11f.[2]). Falsch leitet man die Bedeutung des Wortes davon her, daß solche Denksprüche oder Sprichwörter gewöhnlich Vergleichungen enthielten oder in bildliche Rede eingekleidet seien; denn das ist gerade bei den wenigsten der Fall: die ältesten haben die allereinfachste und speziellste Fassung.“ (Fleischer.) Hiernach ist מָשָׁל seinem Wurzelbegriff nach: das mit etwas Stehende = etwas dastehn Machende = Darstellende. Dieses Darstellende kann eine Sache oder Person sein, wie z. B. sich sagen läßt, Job sei ein מָשָׁל d. i. Repräsentant, Gleichnis, Typus Israels. Im Hebr. aber ist מָשָׁל immer darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen des Verblümten und Körnigen, z. B. das Spottgedicht, welches den, dem es gilt, als Straf- und Warnungsexempel darstellt Hab. 2, 6, insbesondere aber, wie dort definiert wird, die Gnome, der Denk- oder Sittenspruch, insofern diese allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden[3]) darstellen.

Wir bemerken bei dieser Beschreibung des Maschals, daß zwei Merkmale bei dieser uralten Redeweise besonders stark betont werden, nämlich erstens das Merkmal des Verblümten und zweitens das der Mannigfaltigkeit oder der vielfachen Verwendung in einer großen Anzahl von Formen oder Arten. Diese beiden Kennzeichen sind uns bei der aktuellen Fragestellung in dem Parabel-Problem von besonderer Wichtigkeit und von beiden wird die folgende Schilderung von Delitzsch uns einen lebhaften Eindruck geben. Da Delitzsch einer der vorzüglichsten Kenner der jüdischen Literatur aller Zeitalter ist, können wir kaum bei einem Anderen eine zuverlässigere Anleitung zum Verständnis der Eigenart des jüdischen Maschals finden.

---

[1]) Das hängt wohl damit zusammen, daß die semitischen Sprachen überhaupt das Abstrakt-Allgemeine in der Ausdrucksweise vermeiden und das Konkret-Bildliche mit Vorliebe erwählen — ein charakteristischer Unterschied von den Griechen.

[2]) Das bekannte: „Quid Saulus inter prophetas?“

[3]) Franz Delitzsch: Das salomon. Spruchbuch. Leipzig 1873, S. 43f.

Delitzsch sagt[1]):

„Im ältesten Hebraismus erscheint dieser Name (Maschal) so mannigfach gebraucht: von Prophetie, von Lehrdichtung, von Geschichte in höherem Stil, von Sprüchen der Weisen und Sprüchen des Volkes, ja sogar von dem Unterweisungslied mit Lyra-Begleitung, daß Maschal . . . im Gegensatz zur Prosa, z. B. dem Chroniken-Stil, den Grundcharakter aller Poesie im allgemeinen zu bezeichnen scheint, nach welchem sie das Sinnliche mit dem Übersinnlichen kombiniert und beides in vergleichende Parallele stellt. In dem Berichte von der überströmenden Fülle der göttlichen Weisheit Salomos (1. Kön. 5, 12) erscheinen Maschal und Schir (שִׁיר) zuerst geschieden als Grundbegriffe bestimmter Dichtarten. Durch die Sprüche Salomos (Mischle Salomo) erhielt der Begriff Maschal für die spätere Poesie seine konstituierenden Merkmale; die Schrift wurde auch für die Gnomik aller folgenden Zeitläufte Urbild und Vorbild in absteigender und aufsteigender Linie. Maschal wurde der Gattungsname jener Miniatur-Poesie, welche Sittenlehre und Lebensweisheit, den Erfahrungen der Gegenwart und der Vergangenheit entnommen, in versinnbildenden, scharf umrissenen Kleingemälden veranschaulicht . . .

„Die Schulen der Soferim sind die Werkstätte der Gnomenpoesie. Der Midrasch wurde der urbare, umfangreiche, ergiebige Boden, auf welchem unter den ährenreichen Saaten der Halacha und Hagada auch die vielgestalten, würzigen Blumen des Maschals blühten . . .

„Die figurative Lehrweise durch das Maschal gehörte zu der Methodik der hagadischen Vorträge, die in den Midrasch-Lehrsälen üblich waren. Lehrgeschichten, Figmente aus dem Menschenleben (Parabeln) waren die gewöhnlichen Hilfsmittel zur sinnlichen Veranschaulichung der geschichtlichen und dogmatischen Wahrheit, die aus der heiligen Schrift deduziert wurden. Lehrsprüche, kurz und sinnvoll, die Form, in welche man gewonnene Resultate wie in geläuterte Goldmünzen ausprägte . . .

[1]) Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluß der heiligen Schriften des alten Bundes bis auf die neueste Zeit. I. Teil: Formenlehre der jüdischen Poesie. Leipzig 1836, S. 196f.

. . . „Das Bild (im Maschal) ist entweder eine Erscheinung aus dem Reich der Natur oder eine Fiktion aus dem gemeinen Leben (Parabel) oder ein ausgeführteres sinnbildliches Gemälde, zuweilen mit Personendichtung (Apolog, Allegorie), oder eine Dichtung, welche das Moralischnotwendige in sprechenden, mit Bewußtsein handelnden Typen veranschaulicht (Fabel). . . . Fehlt in dem Maschal die Angabe des Versinnbildeten, ist es eine scharfsinnige, verschlungene, schwerzulösende, mehr scherzhafte Aufgabe (Gryphus) wie das Rätsel Simsons, so führt es den Namen Chida. Denselben Namen führen auch Sprüche in verhüllter änigmatischer Form, in denen eine versteckte Pointe das Centrum ist, in dem alle Radien zusammenlaufen. Oft ist der Spruch eine nur skizzierte Allegorie, eine verkürzte Parabel, das Emblem einer Parabel oder auch einer wirklichen Geschichte.“ „Oft fehlt dem Maschal ganz sein ursprüngliches Merkmal, die Vergleichung, es ist ein Axiom der Sitten- und Lebensweisheit, paränetischer Spruch, oft mit mysteriöser, orakelhafter Haltung (מַשָּׂא).“ Soweit Delitzsch.

Beachten wir nun einige Synonyme des Maschals. 1. Scheninah = eine Rede mit Stacheln. Deut. 28, 37 = LXX: διήγημα, λάλημα, μῖσος; 2. Meliça, Prov. 1, 6, Hab. 2, 6 = LXX: λόγος σκοτεινός = αἴνιγμα; 3. Chida, Ezech. 17, 2ff. = Rätsel. Hier ist das „Rätsel“ eine Allegorie, die ohne Lösung nicht verstanden werden kann (Ez. 17, 12). Symmachus übersetzt oft Meliça mit προβλημα, während bei LXX dies öfter Äquivalent für Chida ist. Alle diese Synonyma betonen das Rätselhafte als häufiges Merkmal des Maschals. Und alle diese Synonyma stammen aus der alten klassisch-biblischen Zeit, gehören nicht etwa einer Epigonenperiode wie der der Schriftgelehrten an. Schon dem alten Maschal waren demnach die hier gekennzeichneten Merkmale eigen.

Aus dem eben Angeführten geht deutlich hervor: erstens, daß der Maschal zur Zeit Christi schon eine lange Geschichte hinter sich hatte und daß er seit Jahrhunderten fleißig geübt wurde, und zwar speziell in Schulen; daß schon der jüdische Maschal in dieser poetischen Gattung zwei literarische Niederschläge von einer bewußten künstlerischen Formgewandtheit hervorgebracht hatte (Salomons und Jesu Syrachs Meschalim)

und somit schon vor Jahren ganz feste Formen gewonnen hatte. Zweitens war es dem Volke durch den überlieferten und mit Vorliebe geübten Gebrauch dieser Redeweise bekannt, daß sie eine überaus vielartige Rede- oder Darstellungsart war, in welcher teils in ausführlichen Schilderungen oder Erzählungen, teils in kurzen Kleingemälden sowohl Fabel wie Parabel, Allegorie wie „Paradoxe", auch mit einzelnen allegorischen Zügen versehene Schilderungen mit einander wechselten, und zwar in Vorträgen sowohl in den „akademischen Hörsälen" (das sogenannte Lehr-Haus oder Beth-Midrasch), wie vor dem Volke in den Synagogen. Drittens: daß schon von altersher und durch alle Zeiten hindurch das Rätselhafte sehr leicht und oft mit dem Begriff des Maschals verbunden wird, genauer, daß ein Maschal so gebaut oder in einer solchen Weise erzählt werden kann, sogar einen solchen Inhalt haben kann, daß er als Rätsel erscheint. Sowohl Simsons (Judd. 14, 12 ff.) Rätsel-Aufgabe, wie die Rätsel-Lieder des Psalmisten (Ps. 49, 5; Ps. 72, 2) und des Propheten Rätsel-Allegorie vom Weinstock (Ezech. 17) werden als Maschal und Rätsel (Chida) zugleich bezeichnet, und zwar nicht so, daß es sich hier um ausgeprägte Formen, etwa eine „Maschal"-Form und eine „Chida"-Form, handelt, die einander verwandt seien. Das Rätselhafte liegt überhaupt nicht so sehr in der Form selbst, als viel eher darin, daß der Maschalredeform eine solche Wendung oder Verwendung gegeben werden kann, daß der Sinn nicht oder nur schwer klar oder einleuchtend, überhaupt erkennbar ist. So liegt das Rätselhafte bei der Simsonparabel darin, daß der Zuhörer die Vergleichungen, die der Redner im Auge hat, nicht kennen kann. In des Psalmisten Meschalim sind dagegen die geschilderten Lebensschicksale und das Verhältnis Gottes und der Menschen dazu sachlich rätselhaft. In Ezechiels Allegorie ist es die Dunkelheit dieser besonderen Maschal-Gattung an sich, welche sie zu einem Rätsel macht, wenn die authentische Deutung eben nicht folgt.

Aus dem eben Ausgeführten geht deutlich hervor, daß es durchaus dem Sachverhalt widerstreitet, wenn Jülicher es so darstellt, als sei im völligen Gegensatz zu der klassischen Zeit in dem späteren Judentum (etwa von dem Siraciden an abwärts) „der Maschal ganz dem Rätsel in die Arme gesunken"; auch

ist dies nicht, wie er meint, „eine selbstverständliche Folge der Schriftgelehrsamkeit“. Der Maschal war nach wie vor dem Siraciden für das Rätsel-Aufgeben sehr geeignet und wurde deshalb sehr häufig dazu gebraucht: sehr geeignet, weil, wie die ganze Geschichte der Parabelexegese uns in tausendfacher Weise zeigt, jede Maschalform mit Recht, eventuell nur mit einem Schein von Recht, in mehr als einer Weise gedeutet oder angewendet werden kann; häufig zum Rätsel gebraucht eben darum, und in Israel besonders häufig, weil der Maschal dort überhaupt eine weitgehende Verwendung fand. Nur ist der Siracide, der gerade auf die verschiedenen Verwendungen der Maschalform als Schriftsteller reflektiert, besonders auf diese Anwendung aufmerksam geworden und macht seinerseits darauf aufmerksam, und zwar so, daß er zugleich sehr wohl weiß, daß dieselbe Maschalform auch dem ganz entgegengesetzten Zweck: Lösung von Rätseln dienen kann, nämlich durch Anschaulichmachung von Dunkelheiten in dem Leben mittels schlagender Analogien. (Davon Näheres weiter unten.) Somit ist die Verbindung des Begriffs des Rätselhaften mit dem Maschal gar nicht eine eigentümliche Folge gerade der Schriftgelehrsamkeit; es erscheint uns nach dem Ausgeführten als ganz natürlich, wenn es zur Zeit Jesu in Israel Sprachgebrauch gewesen ist, daß das „Sprechen in Parabeln“ unter gewissen Umständen dem „Sprechen in Rätseln“ synonym sein kann. Mc. 4, 11 läßt Jesum sagen:

„Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben, jenen draußen aber kommt alles in Parabeln zu (sc.: in dieser Verbindung = ‚in Rätseln‘, πάντα ἐν παραβολαῖς γίνεται), damit sie sehend sehen und nicht erblicken etc.“ Daß die Parabel zu solchem Zwecke verwendbar war und oft dazu verwendet wurde — natürlich nicht immer und überall, sondern eben, wenn das Verhüllen im Moment oder für den Fall zweckmäßig war — das war also einem jeden Juden zur Zeit Jesu eine ganz geläufige Sache.

Soll nun Jesus der Einzige in seinem Volke sein, der dies nicht gewußt oder sich von jenem Gebrauch des Maschals frei gehalten hätte? Nein, das ist, geschichtlich gesehen, beinahe eine Unmöglichkeit. Wie hätte es ihm allein einfallen sollen, eine aristotelische Ausnahmestellung bei der Verwendung der Maschalform anzustreben? Wahrscheinlich hat er den Aristoteles

und seine schulgerechte Parabelanwendung nie gekannt. Aber, gesetzt, er hätte ihn gekannt, wie hätte es ihm einfallen sollen, sich diese unjüdische Enthaltsamkeit aufzuerlegen? Wenn die Evangelisten ihm das nachgesagt hätten, wäre es allerdings verdächtig. Nicht so, wenn sie ihn nach der landesüblichen Gewohnheit von dem Maschal Gebrauch machen lassen. Ist doch Jülicher selbst „mit Recht davon überzeugt, daß er irgendwie an eine alte Redeweise sich anschloß, daß er hier kein neues, nie dagewesenes Genre kultivierte“[1]). Wenn er nun trotzdem sich der Schlußfolgerung entzieht, daß Jesus dann wohl auch von der üblichen verhüllenden Anwendung Gebrauch gemacht hat — wenn er sogar ein dahin lautendes Zeugnis ersten Ranges, nämlich das der Synoptiker selbst als ungeschichtlich hinstellt —, so kann das nur dadurch geschehen, daß er vermutet, erstens: Jesus habe auch hier wie sonst mit der Tradition der Schriftgelehrten gebrochen, und zweitens: Jesus nehme eine andersartige, ältere klassische Anwendung des Maschals auf. Das würde aber nur dann stimmen, wenn die rätselhafte Anwendung des Maschals in der alten Literatur unbekannt oder wenig üblich gewesen wäre, dagegen nur die spätere, schriftgelehrte Anwendung ausschließlich oder überwiegend die verhüllende und rätselhafte wäre.

Diese Voraussetzungen sind aber beide völlig unzutreffend. Wir haben schon gesehen, daß der Maschal in rätselhafter Form oder verhüllender Anwendung bereits in der klassischen Zeit allgemein üblich und eine allbekannte Sache war. Davon zeugen die nicht wenigen Beispiele, die schon oben angedeutet sind, und vor allen Dingen der Umstand, daß „Rätsel“ und „Maschal“ öfter als Synonyma vorkommen. Vielleicht ist in diesem Zusammenhange nicht am wenigsten beachtenswert, daß gerade die klassische Nathansparabel (1. Sam. 12, 1—9) dem König in der Weise vorgetragen wird, daß sie ihm ohne erklärende Anwendung tatsächlich ein Rätsel geblieben wäre, was natürlich nicht ausschließt, daß die Parabel mit erklärender Anwendung dem König ein um so glühender in Herz und Seele brennendes Licht über seine Handlungsweise verbreitet. Ebenso

[1]) Gleichnisreden Jesu, Bd. I, S. 41.

klar ist es, daß eine derartige Parabel, wenn sie ohne „Epilysis“ hingestellt wird, sehr wohl einer verhüllenden Absicht dienen könnte.

Also: auch in der klassischen Zeit ist der änigmatische und verhüllende Gebrauch des Maschals schon feste Sitte und bewußte Methode. Durch Vertiefung in die Vorbilder dieser Zeit kann Jesus unmöglich eine konsequente Enthaltung von der rätselhaften und verhüllenden Anwendung des Maschals gelernt haben. Wenn Jülicher sogar behauptet, daß der Prophet Ezechiel kaum Jesu als Musterbild gedient haben kann, weil nämlich dieser Prophet zu sehr Schriftsteller und nicht volkstümlich genug sei, so ist eine eingehende Erörterung dieser Meinung kaum nötig, da doch für Jesus wie für das Volk seiner Zeit dieser Prophet so gut wie alle andern Prophetenbücher des alten Kanons ein klassisches und heiliges Buch war. Und Jesus ist nichts weniger als kritischer Theologe im modernen Sinn, der über die Stilarten der Bibel grübelt, wählt und verwirft nach Maßgabe der „Ursprünglichkeit“ und „Volkstümlichkeit“. Wenn demnach die Synoptiker, wie die Auslegung zeigen wird, vielfach Reminiszenzen und Motive gerade aus Ezechiel in den Parabeln Jesu darbieten, so ist das nur ein Zeichen dafür, daß Jesus sich in diesen Propheten wie unzählige seiner Zeitgenossen vertieft hat[1]). Man stelle sich nur die Frage: was würde wohl ein Jude zur Zeit Jesu gesagt haben, wenn jemand gefragt hätte: wie kann doch dieser Volks-Rabbi von Nazareth sich in einen Propheten wie Ezechiel vertiefen, einen so wenig volkstümlichen Verfasser? Daß aber Jülicher sehr ungern Ezechiel als Muster für Jesu gelten lassen will, ist leicht zu begreifen. Ezechiel enthält Allegorien. Nach Jülichers Theorie aber soll Jesus nicht in Allegorien gesprochen haben. Ezechiel enthält Gleichnisse, die nicht ohne „Epilysis“ verstanden werden

[1]) Bacher sagt: „Manche Momente weisen darauf hin, daß in der Zeit, in welcher die beiden Schulen Hillel und Schammai die nationale Wissenschaft des Judentums vertraten, die Auslegung der heiligen Schrift in dem Vordergrund des allgemeinen Interesses stand. Es ist dies jene Zeit, in welcher das Christentum entstand, bei dessen Stifter und dessen Begründern, den Aposteln, man eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Literatur ihres Volkes antrifft.“ (Agada der Tanaiten, Bd. I, S. 23.) (Siehe auch die weitere Begründung bei Bacher.)

können, also einem Verhüllungszweck dienen könnten. Auch das widerstreitet der Theorie Jülichers. Also darf Jesus diesen Propheten nicht als Muster benutzt haben. Er darf überhaupt nicht andere Muster verwendet haben als diejenigen, welche mit Jülichers Theorie übereinstimmen. Wenn die Evangelisten anderes sagen, so — dichten sie.

Auf der anderen Seite ist es gar nicht zutreffend, wenn Jülicher behauptet, in der Zeit der Schriftgelehrten sei „der Maschal ganz dem Rätsel in die Arme gesunken“ [1]). Im Gegenteil: die Schriftgelehrten hatten das allerklarste Bewußtsein davon, daß der Maschal ein unschätzbares Mittel zur Aufklärung und Beleuchtung schwieriger Lebenswahrheiten war. Gerade von den Schriftgelehrten wird folgendes über den Maschal mit allem Ernst eingeschärft: Midrasch Rabba zu Schir ha Schirim 3, 6: „Schätze den Maschal nicht gering; denn durch den Maschal kann man den Grund der Lehre aufklären. Er ist gleich einem Könige, dem ein Goldstück oder eine Perle verloren ging. Durch einen Docht, der kaum einen Heller wert ist, kann er beides wieder auffinden.“ Daß sie nach diesem Grundsatz auch gehandelt haben, beweist die Überfülle von rabbinischen Parabeln illustrativer und argumentativer Art, die in der Literatur der Schriftgelehrten (Talmuden, Midraschen) aufbewahrt sind. Wir brauchen nur auf die Allen zugänglichen Sammlungen solcher Parabeln hinzuweisen. Nur zwei typische Beispiele solcher Beweisparabeln aus dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter aus dem allerbesten Schriftgelehrtenkreise von namhaften Trägern der echtesten „Tradition“ seien hier angeführt.

Jôsè Ha-Kôhen war ein Schüler von Jochanan ben Zakkai, und dieser war wieder ein hochgeschätzter Schüler des berühmten Hillel.

Als Lösung des Widerspruchs zwischen Deuteron. 10, 17 (Gott erhebt kein Antlitz: nimmt keine Rücksicht) und der Stelle im „Priestersegen“ Num. 6, 26, daß der Gott Israels „das Antlitz erhebe“, sagte er: „Ich will dir ein Gleichnis sagen: es schuldete jemand eine Geldsumme und hatte sich in Gegenwart des Königs

[1]) a. a. O., S. 40.

durch einen Eid beim Leben des Königs verpflichtet, dieselbe zu einer bestimmten Frist zu zahlen. Als nun die Frist da war und er nicht bezahlen konnte, ging er zum Könige, um seine Verzeihung zu erlangen. Was sagte der König? Meine Beleidigung sei dir vergeben, aber gehe hin und beschwichtige deinen Nächsten, dem du schuldig bist!" So ist von jenen Bibelsprüchen der eine, nach welchem Gott Rücksicht nimmt, auf die Sünden des Menschen gegen Gott, der andere, das Gegenteil aussagende, auf die Sünden gegen den Nebenmenschen zu beziehen[1]).

Ein anderer Schüler des genannten Jochanan war Eleazar ben Arach, der Lieblingsschüler des Meisters. Als der Meister seinen Sohn durch den Tod verloren hatte, gelang es Eleazar allein, seinen Meister zu trösten, und zwar durch ein aufklärendes Gleichnis. Er sagte: „Gestatte mir ein Gleichnis: jemand hat vom Könige einen Gegenstand zur Aufbewahrung bekommen, und im Gefühle der Verantwortlichkeit jammert er täglich: wenn ich doch schon der Sorge um das mir Anvertraute glücklich ledig wäre! Auch du, o Meister, hattest einen Sohn, der in allen Zweigen der Gesetzeswissenschaft bewandert war und der nun frei von Sünden aus der Welt geschieden ist; solltest du nicht dem Troste zugänglich sein, nachdem du, was Gott dir zur Bewahrung anvertraut hat, glücklich wiedergegeben?" [2])

Die aufklärenden Parabeln nehmen in der Literatur der Schriftgelehrten einen weit breiteren Raum ein, als die änigmatischen. Insofern ist kein Unterschied im Vergleich mit der biblischen Literatur zu bemerken. Die Sache ist die: die Schriftgelehrten wußten beiderlei Gebrauch des Maschals zu schätzen, und eben dem wahren Weisen nach dem Urbilde Salomos, dem klassischen Parabolisten, wird nachgerühmt, daß er sowohl die Enthüllung der Geheimnisse, wie die Verhüllung durch Parabelreden verstand. So fassen wir die Stelle bei dem Siraciden auf (39, 2. 3): „Auf die Darlegungen berühmter Männer achtet er, und mit ihnen beschäftigt er sich mit Wendungen von Parabeln. Den verborgenen Sinn von Bildreden erforscht

[1]) Wilh. Bacher: Die Agada der Tanaiten, Bd. I. Straßburg 1884, S. 73.
[2]) Bacher, a. a. O., S. 75.

er, und in Rätseln von Parabeln verkehrt er.“ Daß der Rätsel- Maschal oder vielleicht genauer, daß rätselhafte „Wendungen“ von Meschalim (στροφαὶ παραβολῶν Sir. 39, 2) in hohem Ansehen in dem vorchristlichen Spätjudentum standen, davon zeugt außer der soeben angeführten Stelle der Umstand, daß der Siracide den Salomo mit den Worten lobt: „Die Erde bedeckte dein Geist und du fülltest sie an mit Rätselsprüchen“ (47, 21)[1]). Daß aber damit der Maschal dem Rätsel gar nicht ganz in die Arme gesunken ist, dafür ist das große Übergewicht von einfachen und klaren Meschalim bei dem Siraciden selbst der allerbeste Beweis.

Somit dürfte der Unterschied zwischen der klassischen Zeit und der Zeit Jesu nur darin bestehen, daß die letztere der änigmatischen Maschal vielleicht mehr in den Vordergrund rückte und für ihn eine besondere Vorliebe hegte.

In der Tat finden wir neben der großen Masse von aufklärenden Meschalim in der älteren rabbinischen Literatur eine Anzahl solcher mit versteckter Pointe.

Davon hier einige Beispiele. Zuerst eines, welches eine Parallele zu einer der „Paradoxen“ Jesu bildet. Es stammt aus dem Tract. Thamid und soll nach der rabbinischen Überlieferung eine Antwort sein, welche die jüdischen Gelehrten auf die Frage Alexanders des Großen gaben: „Was soll der Mensch beginnen, um zu leben?“ Antwort: „Er soll sich selbst abtöten“. „Was soll der Mensch beginnen, um zu sterben?“ „Er soll sich dem Leben ergeben“[2]). In Tract. Joma lesen wir: „Wehe dem, der keine Wohnung hat und das Tor zur Wohnung macht“[3]). Die Deutung ist unsicher. Speziell wird dieser Ausspruch von einem Gelehrten ohne Gottesfurcht angewendet.

Man fragte den Rabbi Jochanan ben Zakkai: „Womit ist ein gottesfürchtiger Weiser zu vergleichen? Mit einem Künstler — erwiderte er — der seine Instrumente bei sich hat. Und ein

[1]) Vergl. Aug. Wünsche: Die Rätselweisheit bei den Hebräern. Leipzig 1883, S. 15ff. — und überhaupt die beachtenswerten Ausführungen dieses Büchleins.

[2]) Leopold Dukes: Rabbinische Blumenlese, 1884, S. 180.

[3]) Dukes, S. 157.

Weiser ohne Gottesfurcht? Mit einem Künstler, der seine Instrumente nicht bei sich hat“ [1]). Sogar hier ist die Pointe gewissermaßen versteckt.

„Wer die zarten Fasern des Baumes genießt, wird oft mit der Rute desselben geschlagen“ [2]). Daß die Pointe hier gut versteckt ist, zeigen die verschiedenen Deutungen dieses Maschals.

„Trage das Holz hinter dem Gutsbesitzer“ [3]). Man meint, daß damit gesagt werden soll, daß der Wohlhabende Wohlstand um sich herum verbreitet, — weil dieser Maschal zur Beleuchtung von Genesis 13, 5 angeführt wird: „Aber auch Lot, welcher mit Abraham zog, besaß viel Vermögen.“ Doch, die Pointe ist nicht leicht zu entdecken, und die Deutung ist unsicher.

„Während die Frau spricht, spinnt sie“ [3]). Man meint, es solle damit gesagt werden, daß Frauen in geschickter Weise ihren Vorteil zu ersehen wissen, ohne daß man es merkt. Doch ist die Deutung unsicher und die Pointe jedenfalls versteckt.

„Wer ein grünes Reis von der Erde aufhebt, braucht gewiß seinen Platz“ wird in verschiedener Weise erklärt (Dukes, S. 145). Verschiedene Deutungen bei alten und neueren Talmudisten.

„Der Knochen ist aus dem Zahn gefallen und das Wasser kehrt zu dem Kessel zurück.“ Niemand hat diesen Spruch mit Sicherheit deuten können (Dukes, S. 261).

„Wer in die Höhe spuckt, dem fällt der Speichel ins Gesicht.“ Verschiedene Erklärungen (S. 177).

„Wer zu viel tut, tut oft zu wenig.“ Es wird erklärt: Alles Übermaß ist schädlich. Die Deutung ist jedoch nicht einleuchtend. Das charakteristisch Jüdische aber ist: 1. die konkrete exemplifikatorische Form eines abstrakten Gedankens, 2. die paradoxale Fassung (Dukes, S. 179 nach Sanhedrin).

„Hundert Aderlasse um einen Sus, hundert Köpfe um einen Sus [4]), hundert Lippenbärte bringen nichts ein“ (Dukes, S. 203). Keine sichere Deutung.

---

[1]) Dukes, S. 158 (Aus „Aboth de Rabbi Nathan“).
[2]) Dukes, S. 142 (Aus „Vajikra Rabba“).
[3]) Dukes, S. 185.
[4]) Eine Münze: sie erhält der Raseur.

Ist dieser vielleicht zu vergleichen mit jenen „Maschals der Ungereimtheit“, welche Berachot Fol. 8 ab erwähnt? Die Rabbiner sprachen sie auf Anregung der Philosophen von Athen[1]).

Zum Beipiel: Wenn das Salz seine Kraft verliert, womit kann man salzen? Man antwortete: Mit der Nachgeburt eines Maulesels. Hat denn der Maulesel eine Nachgeburt? Antwort: Kann das Salz seine Kraft verlieren?[2])

Ebenso wird die Pointe versteckt in dem folgenden Maschal: Das Fischlein möge man bestreuen mit seinem Bruder (Salz), seinem Vater (Wasser) zuführen und genießen mit seinem Sohne (dem Saft aus den Fischen) und den Vater darauf trinken[3]).

Wir könnten viele andere Maschals dieser und ähnlicher Art anführen. Das Gesagte wird aber genügen, um die Tendenz zu zeigen.

Fragt man, ob man aus der Zeit der klassischen Überlieferung der Schriftgelehrten Beispiele davon hat, daß eine Parabel so eingerichtet sein könnte, daß sie ohne „Epilysis“ (sc. Bezeichnung der Pointe) unverständlich, dagegen mit Epilysis ein ebenso klarer, wie gut erfundener Beweis wäre, so ist diese Frage bejahend zu beantworten. Die rabbinische Überlieferung (Pesikta r. c. 21) erzählt von verschiedenen Unterhaltungen, die der berühmte Joschua ben Chananja mit dem Kaiser Hadrian — „omnium curiositatum exploratori“ — gehabt haben soll. Dieser Joschua war geistig ein Enkel des großen Hillel, durch seinen eigenen Lehrer, den Zeitgenossen Jesu, Jochanan ben Zakkai. Hadrian und Joschua sprachen über die 10 Gebote. Gott hat, so meinte Hadrian, die Heiden ausgezeichnet; denn in der ersten, nur für Israel bestimmten Hälfte der 10 Gebote hat Gott zu jedem Gebote seinen Namen genannt, um zu sagen, daß er die Israeliten zur Rechenschaft ziehen werde, wenn sie gegen diese Gebote sündigen, jedoch in der zweiten, auch den

---

[1]) Bacher meint, daß diese und ähnliche Maschals, Erzeugnisse frei schaffenden Volkswitzes, sehr alten Datums sind (a. a. O., S. 174f.).

[2]) Solche Spielereien nennen die Talmudisten sonderbarerweise „Leschon Chochmah“ (Worte der Weisheit). Die Zahl solcher Stellen ist nicht groß. Dukes, S. 173.

[3]) Bacher (a. a. O., Bd. I, S. 175) meint, daß die polemische Beziehung auf das Christentum hier deutlich genug durchschimmert. Desgl. auch Güdemann: Religionsgeschichtliche Studien. Leipzig 1876, S. 89, 136f.

Heiden gebotenen Hälfte nennt er seinen Namen gar nicht. Statt zu antworten bat Joschua den Kaiser, mit ihm spazieren zu gehen. Allenthalben sahen sie das Bild des Kaisers angebracht; doch als sie zu einem Anstandsorte kamen, fragte Joschua, ob denn der Kaiser an diesem Orte nicht Herrscher sei, da sein Bild fehle. Da sagte Hadrian: „Bist du der Älteste der Juden, daß du so töricht fragst; ist es denn eine Ehre für einen König, daß sein Bild an solchem schmutzigen und verächtlichen Orte angebracht sei.“ Da rief Joschua aus: „Hören deine Ohren nicht, was dein eigener Mund gesprochen hat? Auch für Gott ist es kein Ruhm, daß sein Name neben Mord, Ehebruch und Diebstahl genannt werde“ [1]).

Es ist zwar möglich, daß diese Erzählung nicht genau ein tatsächliches Gespräch mit dem Kaiser wiedergibt, aber sie ist trotzdem ein Zeugnis dafür, daß eine solche Parabelweise mit zu der echten Überlieferung gehörte und in einer dem Zeitalter Jesu nicht zu fern liegenden Zeit üblich war.

Wie diese Weise, die Pointe zurückzuhalten, nach dem Urbilde der klassischen Nathans-Parabel feste individual-jüdische Überlieferung geworden war, davon zeugt neben anderen Umständen außer dem bereits Angeführten auch die Urform der Lessingschen Nathan-Parabel. Davon wird erzählt:

Pedro von Aragonien (um das Jahr 1100) versucht eines Tages auf den Rat seines Ministers, den im Rufe großer Weisheit stehenden Juden Ephraim Sanchus durch die Frage, ob Judentum oder Christentum die bessere Religion sei, in die Enge zu treiben. Eine heikle Frage! . . . . Welche Religion ist an und für sich die beste? Ephraim erhält drei Tage Bedenkzeit, die ihm nicht fruchtlos verstrich. Eine wohlüberlegte Komödie soll ihn decken. In scheinbarer Verwirrung eilt er vor den Thron und begründet diesen Zustand mit folgendem Geschichtchen: Vor einem Monat habe sein Nachbar, ein reicher Juwelier, im Begriff, eine weite Reise zu tun, die beiden Söhne durch Geschenke je eines kostbaren Steines getröstet. Heute Morgen nun hätten die Brüder ihn, Ephraim, über Wert und Unterschiede der Kleinode befragt und auf seine Antwort, man müsse

[1]) Bacher, a. a. O., S. 179—80.

die Rückkehr des allein kompetenten Vater-Juweliers abwarten, geschmäht und geschlagen. Pedro meint, dies schnöde Benehmen der Söhne verdiene Strafe. Darauf der Jude: Möge dein Ohr hören, was dein Mund sagt; auch die Brüder Esau und Jakob haben jedweder einen Edelstein; doch willst du wissen, wem der bessere gehört, so schick' einen Boten zu dem großen Juwelier im Himmel droben, der allein den Unterschied kennt[1]).

Daß in dieser Weise die Pointe versteckt werden kann und daß diese Parabel aus der späten Zeit hier ganz wie die klassische Nathansche bei den Juden benutzt wurde, daß diese Parabelanwendung vor wie nach Christus eine lebendige Wirklichkeit und keine „bare Unmöglichkeit" war, läßt sich nicht leugnen. Damit ist die geschichtliche Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch Jesus als echter Jude diese Redeweise benutzt hat, vollständig gegeben, so oft nämlich und in dem Falle, daß solche Anwendung irgendwie seinen Zwecken gelegentlich dienen konnte. Vor allen Dingen kann die aristotelische Theorie, wonach eine solche Redeform vielleicht keine richtige „Parabel" sei und vielleicht dem Wesen der so eng definierten „Parabel" widerspreche, auch nicht den geringsten Zweifel an den Zeugnissen der Jünger und Evangelisten aufkommen lassen, wenn sie Jesu eine so durch und durch jüdische Anwendung dieser uralten Redeform zuschreiben.

Ebenso sicher ist es, daß eine so klare und scharfe Scheidung wie die nach dem aristotelischen Muster von Jülicher vorgenommene sowohl dem Alten Testament, wie dem Beth-Midrasch und der Synagoge völlig fremd ist. Eine vollständige Klassifikation der jüdischen Maschal-Formen ist bis heute, so viel ich weiß, noch nicht vorgenommen. Um so mehr könnte bei den Juden eine sonst verhältnismäßig „reine" „Parabel", sogar eine beweisende, sehr wohl einen oder mehrere allegorisch zu deutende Züge aufnehmen[2]). Es ist so-

---

[1]) Erich Schmidt: Lessing, Berlin 1892, S. 491, 92.

[2]) Jülicher sagt selber: „Daß Jesus ähnlich wie Stersichoros in Anlehnung an seine Erzählung die eine oder die andere Metapher gebraucht habe, können wir natürlich nicht bestreiten". Gut! Aber warum werden dann immer derartige Vorkommnisse in den Parabeln als Verdächtigungsgrund gegen ihre Echtheit in der überlieferten Form benutzt?

mit nach jüdischen Voraussetzungen gar nicht auffallend, wenn die „Senfkorn-Parabel", welche eine große Wahrheit vom Reiche Gottes illustrieren will, auch einen allegorischen Zug aufgenommen hat, indem (nach klassischer Vorlage bei Ezechiel 31, 6 verglichen mit 17, 23 und Dan. 4, 12) die Vögel als die Völker der Erde gedeutet werden sollen. Haben wir doch oben gesehen, daß eine echte und vorzügliche Beweisparabel, die als Trost für den trostlosen Jochanan wirklich ihren Zweck erreichte, auch solche Züge enthält. Auch dort ist der anvertraute Schatz offenbar = dem verstorbenen Sohn und der König ist einfach = Gott. Der Mann ist = Jochanan selbst. Nach jüdischer Rhetorik ist eben „Allegorie" = Maschal, „Parabel" = Maschal; die Grenzen sind unbestimmt und Mischformen keine Seltenheit.

Es ist überhaupt an sich nicht leicht, oft kaum möglich, eine scharfe Scheidung durchzuführen[1]). Im allgemeinen gilt zwar, daß die „Allegorie" illustriert, während die spezifische „Parabel" beweisen will. Aber was eine Sache beleuchtet, enthält *eo ipso* damit oft, obschon nicht immer, den Beweis ihrer Richtigkeit, weil nämlich dadurch recht häufig der Zusammenhang der Sache zugleich einleuchtend wird. Daß die reine „Allegorie" als eine zusammenhängende Reihe von Metaphern auch sehr wohl dem Zweck dienen kann und auch wirklich manchmal in hervorragendem Maße dem Zwecke gedient hat, die Sache klarer, anschaulicher und eindrucksvoller zu machen, davon liegen überzeugende Tatbeweise vor. Wir brauchen nur *instar omnium* auf die „Allegorie" vom Säemann und vom Unkraut aus dem Neuen Testament und auf die genialste aller außerbiblischen Allegorien: Bunyans „Pilgrims Progress" zu verweisen. Allerdings, die „Allegorie" setzt eine Deutung oft in Einzelheiten, wie die genannten aus den Evangelien, oder wenigstens einen „Hauptschlüssel" voraus. Die eigentlichen „Parabeln" verlangen eine etwas andere Be-

[1]) Vgl. auch die Beweise von psychologischer Seite, die Weinel gegen die absolute Scheidung von „Parabel" und „Allegorie" beigebracht hat und welche an sich schon genügen, um den ganzen Unterbau der Jülicherschen Theorie wankend zu machen: Die Bildersprache Jesu, Gießen 1900, S. 12. 13 u. a.

handlung, wovon weiter unten näher gehandelt wird. Bei den alten Juden aber war schon der gemeinsame Name dazu angetan, das Gefühl des Unterschiedes dieser beiden Spielarten nicht mit voller Klarheit hervortreten zu lassen; dieser Umstand ist wohl mit die Ursache davon gewesen, daß mitunter in Redeformen, die wesentlich „Parabeln“ (Beweis-Erzählungen) sind, allegorische Züge aufgenommen wurden — so z. B. im Nathans-Maschal aus dem Alten Testament, so in Eleazars Trost-Maschal bei den Schriftgelehrten, so im Senfkorn-Maschal und im Maschal von den bösen Weingärtnern (Mt. 21) aus den Evangelien.

Bei dieser Vielheit der Formen, unter denen der Maschal in der jüdischen Rhetorik erscheint: im Alten Testament, in der hellenistischen Weisheitsliteratur, in dem rabbinischen Schrifttum, — bei diesem Mangel an bestimmten, unüberschreitbaren Grenzen der verschiedenen Maschal-Gattungen ist man historisch kaum „on the safe side“, wenn man behaupten würde, daß Jesus nur einer oder höchstens zweier dieser Formen mit aristotelischer Selbstbeschränkung als Volks- und Synagogenredner in einem solchen Milieu sich bedient habe. Schon von vornherein spricht alle und jede geschichtliche Wahrscheinlichkeit dagegen. Nun kommt aber noch hinzu, daß alle unsere Urkunden, alle diejenigen, die auf die Überlieferung „der ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Wortes“ bauen, mit einem Munde sagen, daß Jesus eine Anzahl (etwa zehn) dieser herkömmlichen Maschalformen benutzt hat, und uns Meschalim von verschiedenen Gattungen referieren. Wir werden das weiter unten näher zeigen. Demnach stimmen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit und der urkundliche Tatbestand überein. Und damit dürfte es wohl, geschichtlich betrachtet, ausgeschlossen sein, daß Jülicher recht hat, wenn er mit Hilfe einer abstrakten Theorie beweisen will, daß die Evangelisten Jesu Parabeln mißverstanden, umgedichtet und fast durchgängig falsch gedeutet haben.

Im Gegenteil scheint mir der genannte Tatbestand dafür zu sprechen, daß jede Theorie über die Parabeln Jesu, welche nicht in der synagogalen und alttestamentlichen Rhetorik, sondern in abstrakter Analyse und griechischen Schulregeln ihren

Ausgangspunkt nimmt, an diesen hartnäckigen geschichtlichen Tatsachen scheitern muß.

Vergegenwärtigen wir uns nun etwas näher den Zweck, welchen nach den Quellen Jesus mit der Erzählung von Parabeln (Mt. 13 und Parallelen) verband. Das ist um so notwendiger, weil dieser Zweck eben am meisten Anstoß erregt und in der Tat das wichtigste Motiv zur Theorie Jülichers, wie es scheint, gegeben hat. Wenn wir in dieser Frage weiter kommen wollen, müssen wir versuchen, die hieraus entstehende große Schwierigkeit irgendwie zu lösen oder wenigstens der Lösung um einen Schritt näher zu bringen.

Machen wir uns zu dem Ende vorerst klar, was die Evangelisten über den Zweck Jesu an genannter Stelle sagen, und was sie nicht sagen.

Mit völliger Einstimmigkeit und in den entschiedensten Ausdrücken sagen nun die Synoptiker alle, daß der Zweck ein doppelter sei: a) die in jenen Parabeln enthaltenen „Geheimnisse des Himmelreichs" den unempfänglichen und fleischlich gesinnten Massen zu verhüllen, und zwar damit sie verstockt werden, — und b) gleichzeitig teils durch Auslegung, teils durch Andeutung des richtigen Gesichtspunktes diese Geheimnisse seinen Jüngern zu enthüllen und in ihrem inneren Wesen einleuchtend zu machen.

Die Zeugnisse über diesen Punkt lauten also: Mc. 4, 11—12: „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben, jenen draußen aber kommt alles in Gleichnissen zu, damit sie sehend sehen und nichts erblicken und hörend hören und nichts verstehen, auf daß sie sich nicht umkehren und ihnen vergeben werde!"

Mt. 13, 11—13: „Euch ist gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Reichs der Himmel, jenen aber ist es nicht gegeben. Denn wer da hat etc. . . . Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören, noch verstehen. . . ." Dann folgt derselbe Schriftbeweis wie bei Marcus (Jes. 6, 9. 10), nur ausführlicher.

Lc. 8, 10: „Euch ist es gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Reiches Gottes, den andern aber in Gleichnissen, damit sie ‚sehen und nicht sehen, hören und nicht verstehen'".

Übereinstimmender können wohl verschiedene Zeugnisse kaum ausfallen.

Nicht wird hiermit gesagt, daß Jesus in derselben Weise und mit demselben Zweck alle anderen Lehren vortrug, welche er bei anderen Gelegenheiten in parabolischer Form verkündigte.

Im Gegenteil, es wird sogar in indirekter, aber sehr deutlicher Weise verständlich gemacht, daß dies nicht der Fall war, und zwar auch dies von mehr als einer Quelle. So wenn Mt. 13, 34 sagt:

„Dieses alles redete Jesus in Gleichnissen zu den Massen, und ohne Gleichnis redete er nichts zu ihnen, auf daß erfüllt werde" etc.

Nach dem Kontext, wie nach dem üblichen Sprachgebrauch und dem folgenden Zitat soll hiermit gesagt sein, daß er eben bei dieser Gelegenheit von dem Maschal in verhüllender Absicht Gebrauch macht, nicht aber daß er diese Redeform immer auf diese Weise benutzte. Eine solche verschiedene Anwendung des Maschals war, wie wir oben gesehen haben, den Juden ein geläufiger Gedanke, und es fiel dem ursprünglichen Leser gar nicht ein, daß in diesem Gebrauch des Maschals etwas an sich wunderliches wäre oder daß deshalb, weil er hier verhüllend sprach, nun derselbe Rabbi künftig stets und überall von dem Maschal denselben Gebrauch machen müsse.

Denselben Sinn hat auch die Parallelaussage bei Marcus 4, 33—34: „Und mit vielen solchen Gleichnissen redete er ihnen das Wort, wie sie es zu hören vermochten; und ohne Gleichnis redete er nicht zu ihnen. Beiseit aber erklärte er (ἐπέλυεν) seinen Jüngern alles."

Nicht wird hier geleugnet, sondern indirekt vorausgesetzt, daß er andere Arten von Meschalim gelegentlich geredet hat. Nach der Auffassung der Zeitgenossen war das eigentlich so selbstverständlich, daß der Evangelist, ohne es als einen Widerspruch zu empfinden, eine ganze Anzahl von andersartigen Meschalim Jesu in den Mund legt.

Um so mehr erscheint es als eine ungeschichtliche Behauptung, wenn Jülicher trotz dieser einstimmigen Zeugnisse unserer einzigen Quellen nun sagt:

„Man tut wahrhaft besser, das Erschlossene, Hypothetische dieser Anschauung (nämlich der Synoptiker) einzugestehen und

sie offen als ganz widergeschichtlich zu streichen, als durch ungeheuerliche Verrenkungen die Theorie instand zu setzen, daß sie zu einem Viertel geschichtlich zutreffend sein könnte und mit noch unendlicherer Mühe drei Viertel derselben den Evangelisten selber abzusprechen oder abzuklügeln. Entweder — Oder: entweder einzig der Verstockungszweck gegenüber den Massen und die Glaubwürdigkeit der Synoptiker auch in dieser Frage, oder: eine irrtümliche Folgerung bei ihnen wegen eines Irrtums in den Prämissen und derselbe Zweck, dem sonst die Parabeln, wie Jeder fühlt, auch die des Herrn dienen; dies Entweder-Oder geht tief: entweder die Evangelisten oder Jesus.

„Wer den letzteren höher stellt, wer ihm nicht den Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone ausbrechen will, der bricht ein Steinlein aus dem Mauerwerk der Tradition und bekennt, daß der Zweck der Parabelrede, trotz Mc. und seiner Abschreiber ein noch einfacherer ist als diese Rede selber“ [1]).

Hierzu ist zu bemerken: Erstens: Die Theorie Jülichers hat nicht nur die Folge gehabt, „ein Steinlein aus dem Mauerwerk der Tradition auszubrechen“, sondern, wie man voraussehen konnte und wie Jülichers Auslegung der Parabeln Jesu uns zeigt, dasselbe Mauerwerk, soweit es die Parabeln betrifft, fast völlig in Schutt zu verwandeln, weil jene Tradition von fast keiner der großen Parabeln den ursprünglichen Gedankengang oder die ursprüngliche Form uns erhalten habe.

Zweitens ist zu beachten, daß diese feierlich ausgesprochene Kritik nicht unseren gegenwärtigen Erklärungsversuch treffen kann. Wir gehen nämlich nur einfach historisch zu Werke. Statt uns eine abstrakte, straffe aber enge Theorie zurecht zu machen und mittels dieser nun mehr als drei Viertel der synoptischen Parabelüberlieferung zu entthronen, gehen wir einen anderen Weg.

Nicht „durch ungeheuerliche Verrenkungen“, sondern einfach durch den Hinweis auf eine in der jüdischen Rethorik sicher nachweisbare und fest eingebürgerte Methode und Gewohnheit in der Anwendung des Maschals versuchen wir, die Überlieferung von Mt. (Kap. 13) und Parallelen wahrscheinlich zu machen.

---

[1]) Gleichnisreden Jesu, 1888. Bd. I, S. 149.

Drittens: Was die übrigen Parabeln betrifft, werden wir eine eingehende Klassifikation versuchen. Sicherlich ein nicht nur erlaubtes, sondern, was die vorangehende Musterung der jüdischen Meschalim wohl schon verständlich gemacht haben wird, geradezu notwendiges Verfahren. Wenn man nun bedenkt, was in der Naturwissenschaft die Klassifikation ausgerichtet hat, so läßt sich vermuten, daß dieselbe auch in unserer geschichtlichen Frage einen nicht zu verachtenden Dienst leisten kann. Denn geschichtlich ist die ganze Aufgabe zu behandeln. Vor allen Dingen dürfen wir nicht dogmatische Überlegungen hier als Motive mit hinein tragen. Im Gegenteil müssen wir bei Entscheidung der Frage, ob ein Bericht als geschichtlich erachtet werden soll oder nicht, dogmatische Gesichtspunkte sorgfältig entfernen.

Das führt uns zu der vierten Bemerkung. Wenn Jülicher auf die Entscheidung der Leser zu Gunsten seiner Theorie dadurch einzuwirken versucht, daß er vor dem „Ausbrechen des Diamanten aus Jesu unvergänglicher Ehrenkrone“ warnt, so heißt das, dogmatische Motive in die geschichtliche Überlegung einmischen[1]).

Wir sind gewiß von der großen Bedeutung dogmatischer Motive in der Theologie überzeugt, nur nicht in Sachen der historischen Theologie. Wir leugnen nicht, daß der hier in Rede stehende Parabelzweck ein schwieriges Problem enthält. Dies Problem aber kann als ein historisches nur dann mit Aussicht auf Erfolg behandelt werden, wenn man von vornherein und durchgängig alle dogmatischen Motive fernhält.

Indem wir nun von der allgemeinen und speziellen (d. h. für den betroffenen Zeitpunkt geltenden) geschichtlichen Situation Jesu unseren Ausgangspunkt nehmen, finden wir, daß für den in den Quellen angegebenen Doppelzweck Jesu mit seinen „Geheimnisparabeln“ ein vierfacher Grund vorhanden war, nämlich:

---

[1]) Wir machen in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß schon Sören Kierkegaard (Indövelse i Christendom, Kopenhagen 1850, S. 135—155) auf dogmatisch-philosophischem Wege versucht hat, das Gegenteil von Jülichers These zu beweisen. Er macht geltend, daß die indirekte („abstoßende“) Darstellungsform eine direkte Folge des Wesens des Gottmenschen sei.

1. Die Eigenart des Messias- und Reichgottes-Ideals Jesu.
2. Rücksicht auf die verständnislose Masse des Volkes.
3. Rücksicht auf seine Jünger.
4. Rücksicht auf Jesu eigene Selbstentfaltung oder die Notwendigkeit einer langsamen Entwickelung seiner messianischen Prätensionen.

Der erste dieser Gründe ist der grundlegende. Das wird uns hoffentlich einleuchten, wenn wir die Messianität Jesu auf dem Hintergrunde der messianischen Hoffnungen seiner Zeit kurz ins Auge fassen[1]).

Das Volk Israel war zur Zeit Jesu von glühenden Messias-Erwartungen durchdrungen. Und diese Erwartungen hatten tiefe Wurzeln und eine langjährige Vorgeschichte. Diese Wurzeln finden wir in der alten Prophetie; sie waren das besonders „evangelische" Element dieser Prophetie. Sie zu einem mächtigen Baume sich entfalten zu lassen, das war die Hauptmission der nachexilischen Zeit, heilsgeschichtlich betrachtet. Denn das war die Voraussetzung für die „Fülle der Zeit".

Deshalb war auch die spätere nachexilische Zeit in vorzüglichem Grade messianisch gestimmt. Die Maccabäerzeit hatte das herrliche Buch Daniel in den Vordergrund jüdischen Denkens und Fühlens gebracht, und in den Spuren dieser Stimmungsrichtung nahm die genannte Entwickelung an Schnelligkeit zu, und gewannen die Erwartungen lebendigere Gestalt und reizendere Färbung. Das Messiasideal brannte als eine gewaltige, aber durch das Elend der späteren Zeiten oft gedämpfte Flamme. Wie diese Idee das Sondergut Israels war, so war sie auch ein teures Kleinod, ein gut geborgenes Erbgold für einen Jeden, der echt israelitisch fühlte. In den Schulen der Rabbinen wurde diese Idee nach verschiedenen Seiten ausgelegt und unter mancherlei Beleuchtung gestellt. In den Hörsälen der Synagogen lauschten die Männer und Frauen des Volkes, jung und alt, hoch und niedrig, auf alle diejenigen Haggadas, welche um diese Israels-Idee als Mittelpunkt dem Volke ans

[1]) Auch von dieser Seite gesehen ist die lichtvolle Darstellung W. Baldenspergers in seinem bekannten Buche über „Das Selbstbewußtsein Jesu" von besonderem Verdienst.

Herz gelegt wurden. Die heranwachsenden Jünglinge reiften zu Männern unter der hinreißenden Macht dieser Idee. Denn schon in dem üblichen Jugend- und Knabenunterricht werden Eltern und Lehrer bei der Thora-Lektüre nicht verfehlt haben, dieses heilige Altarfeuer des Volkes zu schüren und zu hüten. In dieser Weise schlug die Idee tiefe Wurzeln in den Familien der schlichten und breiteren Volksschichten, wo eben die tragenden Kräfte des Volkslebens gewöhnlich Boden finden. Wir erfahren auch aus den Evangelien, daß gerade aus den Kreisen der „Stillen im Lande", welche „warteten auf die Tröstung Israels", „auf die Erlösung Jerusalems", „auf das Heil, das Gott bereitet angesichts aller Völker, Licht zur Offenbarung für die Heiden, und Herrlichkeit des Volkes Israels", daß gerade aus diesen Kreisen die wahren Träger dieser Idee zur Zeit der Erfüllung hervorgingen! Simeon und Hanna, die Familie des Täufers, die Familie Jesu, die Fischerfamilien aus Galiläa[1]).

Infolgedessen zündete der Täufer so rasch und kräftig im Volksgemüte, als er nun wie ein Herold ausrief: Jetzt ist der Messias und sein Reich vor der Türe! Er riß nach den Evangelien Alles mit unwiderstehlicher Gewalt mit sich, sodaß sogar nicht einmal die Widerwilligen es wagten, sich zurückzuhalten und Niemand sich erkühnte, ihm öffentlich zu widersprechen, selbst wenn er vor allem Volk Ströme wenig ehrenvoller Bezeichnungen über die höchsten Würdenträger ausgoß. Das hohe Synedrium selbst schickte hochachtungsvoll eine Botschaft zu ihm und ließ ihn fragen, ob er vielleicht selber der Messias wäre.

Jesus war viel mehr als der Täufer „ein Zeichen, dem widersprochen wird" im Volke selbst, trotzdem der Täufer

[1]) Vgl.: A. Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, 1857. Baldensperger, Selbstbewußtsein Jesu. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³. Weber, Jüdische Theologie. v. Orelli in Realencykl.², Bd. IX, S. 660—71. Schnedermann, Jesu Verkünd. u. Lehre v. R. G., Bd. I, 1883; Bd. II, 1895. — Es verdient bemerkt zu werden, daß in den oben geschilderten Familienkreisen gerade die spezifische Literatur des Messianismus, die „Apokalypsen" eine sehr beliebte Erbauungsliteratur gewesen zu sein scheinen. Ein Zeichen davon ist es, wenn ein Verfasser aus jenen Kreisen, Judas, in seinem Briefe das Buch Henoch und Assumptio Moyses als unfehlbare Autoritäten zitiert.

auf ihn hinwies. Und warum? Weil der Täufer niemals den eigentümlichen Inhalt des Messiasideals Jesu entfaltete. War er doch selber kaum mit diesem völlig einverstanden; er war ihm vielmehr rätselhaft. (Mt. 11.) Darum kam er nie dazu, das Volk durch neue, ungewohnte, ungenießbare Wahrheiten von sich wegzustoßen. Die messianische Buße war eine längst erkannte und anerkannte Sache, und der Täufer hatte nie Gelegenheit, es lag sogar außerhalb seines Horizonts, Zorn und Zweifel durch das Rätsel des wahren Messiasideals zu erwecken.

Denn dieses Ideal war, geschichtlich gesehen, ein Rätsel. Sein Ursprung und Wachstum war in Israel ein Rätsel des Volkslebens gewesen. Es war geboren und aufgeblüht in Zeiten der Not und der Drangsale. Da war es heruntergestiegen vom Himmel wie ein Engel des Trostes mit strahlenden nationalen Hoffnungen und Aussichten. Aber immer wieder nur Erwartungen und Perspektive! Je heller die Aussichten in herrlichen Flammen emporloderten, um so schmählicher erschien die Wirklichkeit. Welch ein Rätsel! Warum sollte das Messiasvolk stets leiden, stets unterdrückt, erniedrigt, geschmäht, vernichtet werden? Doch — wiederum ein Rätsel! — solange das Messiasideal sich in Israel erhalten konnte in einer gewissen Reinheit und Hohheit, konnte das Volk nicht völlig vernichtet werden.

Als nun der wahre Messias kam, stimmte es mit dem ganzen Sachverhalt sehr wohl überein, wenn er selber sich dem Volke als ein Rätsel erwies. Und damit wieder stimmte es gar wohl, wenn er auch u. a. in den Formen des änigmatischen Maschals sich offenbarte.

Ja, er war dem Volke ein Rätsel. War die Messiaserwartung als eine Perspektive des Trostes unter Drangsal und Erniedrigung erschienen, so schien damit als selbstverständlich gegeben zu sein, daß der Messias selber die Lösung jenes Rätsels sein müsse. Der Messias mußte als eine lichtvolle und glänzende Gestalt am Volkshimmel hervortreten, um schon durch die unwiderstehliche Gewalt seiner Person die Garantie dafür zu leisten, daß er das Volk zu einer Hoheit und Würde führen könne, welche allein der Idee des Messiasvolkes entspreche.

Jesus aber, welcher das Schwert und nicht den Frieden

auf die Erde werfen wollte, welcher unsägliche Leiden als sein eigenes Los und das der Seinigen voraussagte, mußte wahrlich dem Volke als ein Rätsel erscheinen!

Ferner: da das Messiasideal der Juden in Zeiten politischer Schmach und Schwäche entstanden und erwachsen war, mußte, nach dem Gedanken der Israeliten, ihr Messias in seiner Person und in seinem Werk doch die Erlösung aus dieser politischen Entwürdigung verkörpern, er mußte politische Größe und Kraftentfaltung unter dem „Immanuel“ (sc. Gott ist mit uns) bedeuten. Sogar der Täufer wird sich etwas derartiges gedacht haben. Sonst versteht man nicht die Erzählung von seiner Botschaft an Jesum und dessen daran geknüpfte Äußerungen über das Reich und über den Täufer (Mt. 11). Auch an Jesus ist jenes herkömmliche Ideal als eine schwere, in heißen Kämpfen überwundene Versuchung herangetreten: alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit (Mt. 4, 8), — eine Versuchung, gegen welche er sein ganzes Leben hindurch immer und immer wieder mit einem: „entweiche, Satan“ sich wehren mußte. Und: täuschen wir uns nicht! In unserer Zeit, im Lichte der gewaltigen Geschichte des Christentums und der Christenheit kann allerdings jedes Kind leicht einsehen, daß, wenn Jesus wirklich der König aller Könige und der Herr aller Herren werden sollte, er alle messianische Größe im Sinne seiner Zeitgenossen, auch der frömmsten und tiefblickendsten weit von sich wegweisen mußte. Das aber verstand unter allen seinen Zeitgenossen nur er allein. Das hatten inspirierte Seher und heilige Männer aus der klassischen Vergangenheit des Gottesvolkes nicht eingesehen (Mt. 13, 17). Das haben seine besten Jünger nur sehr allmählich unter des Meisters sorgfältiger Deutung seiner Lebensführung und der Grundsätze seines Reiches, und zwar nur dunkel und unvollkommen verstanden. Erst nach und im Lichte seiner Auferstehung ist dieses Messiasideal ihnen zu fruchtbarer und eigentlicher Erkenntnis geworden. Es war eben ein „Geheimnis des Himmelreichs“, so tief und groß wie die Wirkungen desselben weltbewegend und welterschütternd gewesen sind und bis auf den heutigen Tag noch sind.

Damit kommen wir zu dem zweiten Grunde, weshalb Jesus den Massen gegenüber als ein rätselhafter „Maschal“ gerade

auch durch die Form seiner Selbstoffenbarung zu dieser Zeit erschien, nämlich — aus Rücksicht auf das Volk.

Er sieht ein, daß er sich zeitweilig von dem Volke entfernen muß, um das Volk von sich entfernen zu können (ἀναχώρησις), geistig, nachher auch räumlich.

Das Volk ist in leidenschaftlicher Weise dazu bereit, ihn als Volksheld zu empfangen und auf den Schild zu erheben. Der spätere Barchochbaaufstand zeigte zur Genüge, mit welchem großartigen Opfermut und welcher Heldenkraft das Volk ihm unter diesen Umständen hätte folgen können. Joh. 6 lehrt, wie in dem Volksgemüte ein gärendes, siedendes, ja undämpfbares Verlangen danach vorhanden war, ihn zu seinem messianischen Könige zu machen.

Dagegen mußte er sich wehren. Was läge denn näher, was wäre angezeigter, als daß er, der selber ein änigmatischer Maschal war — in der oben erwähnten, altherkömmlichen erweiterten Bedeutung des Wortes —, sich nun dem Volke in änigmatischen Meschalim verhüllte auch bei seiner Selbstverkündigung und Reichsverkündigung? Dadurch wurde er dem gemeinen Volk unverständlich, und einem Unverständlichen wird die Volksmasse nie huldigen. Jesus scheint ursprünglich einen anderen Weg eingeschlagen zu haben, nämlich indem er durch Reden, von denen wir in der Bergrede typische Proben haben, die Gesinnung und Geistesrichtung des Volkes umzubilden versuchte. Es ist ihm aber offenbar mißlungen. Mit Mt. 11, 12 und überhaupt durch mehrere Äußerungen in demselben und dem folgenden Kapitel deutet er nur zu klar an, daß das Volk im großen und ganzen durch eine eigentümliche Auffassung von der Predigt des Täufers mehr als jemals danach verlangte, das Messiasreich durch Gewalt herbeizuführen[1]).

So sah denn Jesus keinen anderen Ausweg, um sein Werk gegen ein Herunterzerren in die niedrigere Sphäre der Massen zu schützen, als es zeitweilig in die Tracht des änigmatischen Maschals zu verhüllen. Dadurch erreichte er, daß er der Masse

[1]) So erklärt Dalman („Worte Jesu") in überzeugender Weise durch Vergleich mit aramäischen Äquivalenten für βιάζεται diese Stelle. Vgl. auch ἁρπάζουσι mit Phil. 2, 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τ᾽ εἶναι ἴσα θεῷ.

ungenießbar wird, ohne seine wahren messianischen Prätensionen im Geringsten zu verleugnen oder zu schmälern. Im Gegenteil! Er kann sie eben dadurch in ihrer himmelhohen Idealität aufrechterhalten. Nun kann aber ein Maschal, wie wir oben ausführten, in mehr als einer Weise änigmatisch sein. Und die Synoptiker zeigen uns, daß er in vielerlei Weise den Maschal verwendet hat. Bald sind es Paradoxen. Bald verwendet er „Allegorien", für die er das klassische Vorbild in Ezechiel 17 fand, wo eine der Epilysis bedürftige Allegorie „Rätselmaschal" genannt wird. Recht natürlich erscheint es demnach, wenn Jesus nun den Säemanns- und Unkrautmaschal änigmatisch anwendet.

Bei dem ersten fehlt die gewöhnliche Eingangsformel, und er ist schon dadurch ohne „Epilysis" durchaus unverständlich. Aber ebenso unbegreiflich mußte bei dem völlig fremdartigen Inhalt der Gedanken der Unkrautmaschal den Zuhörern vorkommen. Und wiederum, da er Joh. 6 einen ähnlichen Zweck hatte, nämlich das königstolle Volk von sich abzuschütteln, benutzt er wieder eine andere Form, indem er sich in steigendem Maße einer Ausdrucksweise bedient, welche zuletzt sich zu den paradoxalen Behauptungen emporschwingt, daß sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken werden muß. Und das Mittel wirkt: die Massen sind wieder ganz kühl und nüchtern und Jesu ganz abhold geworden. Ja sogar viele von seinen Jüngern, da sie es hörten, sagten: es ist eine harte (σκληρός) Rede, wer kann sie hören? . . . Von da an traten viele seiner Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit ihm (6, 60. 66). In der Tat ist es eben wegen des Unterschieds in Ton und Ausdrucksweise der johanneischen Rede eine schlagende Bestätigung der Wirklichkeitstreue, wenn der Synoptiker von einer Verhüllungsabsicht berichtete, und dafür, daß dieselbe erreicht wird durch die Paradoxie seiner Gedanken und die unverständliche Form ihrer Darstellung.

Indem nun aber Jesus in Mt. 13 wahrscheinlich zum ersten Male in seinem öffentlichen Leben sich vor einen Tatbestand gestellt sah, in dem er die Notwendigkeit erblickte, sich zu verhüllen, mußte er sich fragen, wie wir bis auf den heutigen Tag mit Grübeln fragen: kann das der Wille meines Gottes sein? Muß ich mit offenen Augen und vollem Bewußtsein meine wahre

Natur dem Gottesvolke verhüllen? Eben darauf findet er die Antwort bei dem Propheten Jesaia. Die Herbeiziehung dieser Prophetie ist seine Selbstverteidigung vor seinem eigenen Gewissen und dem Gewissen seiner Jünger.

Das „harte" bei der Anwendung jener Jesaiastelle liegt in der Aussage, die Absicht Gottes sei eben zu verstocken, „auf daß sie nicht umkehren und es werde ihnen vergeben". (Mc. 4, 12; Mt. 13, 14; Lc. 8, 10 sachlich ganz dasselbe.)

Nun, das Harte dabei war eben auch für Jesus mit der Anwendung dieser Stelle gegeben.

Es ist nun sehr einfach, den Knoten zu durchhauen statt ihn zu lösen, indem man den historischen Boden verläßt und, weil man aus dogmatischen Gründen eine so harte Anschauung bei Jesus nicht zugeben mag, sagt: die Quellen können hier nicht in Betracht kommen. Aber wenn nun alle Quellen Jesu die anstößige Auffassung zuschreiben, auch Johannes 12, 39—40 bei einer anderen Gelegenheit? Wenn nun laut Acta 28, 25—28 Paulus diese Auffassung über die Verstocktheit der Juden teilt? Wenn wir nun in dem ganzen Quellenmaterial uns nach einer unserem modernen dogmatischen Denken und Empfinden entsprechenden Auffassung vergebens umschauen? Sollen wir uns trotzdem auf unser vermeintliches Intuitionsvermögen verlassen und uns erdreisten, die Zeugnisse als unzuverlässig zu streichen? So verfährt m. E. derjenige Forscher nicht, der erfahren hat, wie leicht man in solchen Sachen irrt, sobald man eben den sicheren Boden der Quellen verläßt. Vielleicht geben uns bei näherer Betrachtung die Quellen selbst eine genügende historische Lösung.

Jesus sieht selber sehr wohl, daß an der ganzen Sache etwas höchst Paradoxales ist. Das zeigt sich darin, daß er eine paradoxale Begründung beibringt: „Wer da hat, dem wird gegeben, ja überschwänglich gegeben werden, wer aber nicht hat, von dem wird genommen, das er hat." Die Gerechtigkeit dieses Grundsatzes hat Jesus bei einer anderen Gelegenheit durch eine Parabel in der schlagendsten Weise nachgewiesen. In der Talentparabel zeigt er (Mt. 25, 14—30): Wenn jemand durch böswilligen Unverstand eine Gnadengabe verachtet, sie nicht als Gnadenaufgabe behandelt, sondern in verwerflicher Untreue sogar das

Tätigkeitsorgan in sich selber verdirbt, dann ist es nur Gerechtigkeit, wenn ihm nun Alles genommen wird. *Mutatis mutandis* hat dieser Grundsatz auf den hier vorliegenden Fall Anwendung. Nun kommt aber hier weiter in Betracht: die für Jesus heilige und maßgebende Geschichte des Gottesvolkes macht es ihm zweifellos, daß diese Situation nicht zum ersten Male vorliegt. Schon mehr als einmal ist es geschehen, daß Israel sich mutwillig gegen die wahre Stimme in den wahren Propheten verschlossen hat, und daß das Gottesvolk dafür mit Verhärtung gestraft worden ist; doch ist immer dabei die Schuld des Volkes deutlich vorhanden. (Jes. 30, 8ff.; 42, 20; Jerem. 5, 32.) Diese Betrachtung überzeugt nun Jesus davon, daß es sich hier um ein allgemeines Gesetz bei der Lenkung des Gottesvolkes handelt. Wenn sich Jesus daher nach diesem Vorbilde richtet, so faßt er sich damit als Vollstrecker eines jener ewigen Gesetze auf, welchen er trotz aller Zweifel sich nicht entziehen darf, wennschon sie paradoxal sind.

Diese selbstverschuldete Verstockung erscheint als in den Plan des Reiches Gottes mit aufgenommen. Und da nun, wie er einsah, diese Verhüllung unvermeidlich war, um den Messias für die Welt als Erlöser von Sünde, Tod und Satansreich zu bewahren, so ist dieses Verfahren vor dem obersten Gerichtshof gerechtfertigt[1]).

Und nun die Rücksicht auf die Jünger.

War die „abstoßende" Seite dieses von ihm benutzen Chidamaschals ihm durch Rücksicht auf die Massen nahe gelegt, so ist die andere Seite, das in dieser Weise Vorgetragene durch „Epilysis", durch Erklärung der Aufklärung dienstbar zu machen, notwendig gemacht aus Rücksicht auf die Jünger. Infolgedessen können wir uns nicht dem einen Alternativ Jülichers: „der Verstockungszweck allein" — anschließen. Jede ἀναχώρησις nämlich, die räumliche wie die geistige, hat als die andere Seite eine um so innigere und vertraulichere Sammlung mit den Jüngern zur Folge, eine Sammlung um die tiefsten Wahrheiten dieser

[1]) Vgl. B. Duhm, Das Buch Jesaia, Göttingen 1892, S. 46: „Die Religion, an sich eine Arznei, wird ein Gift für die Verschmähenden." Wir fügen hinzu: Soll es auch sein, insofern und weil sie verschmäht wird.

vunderbaren, rätselhaften neuen Königsherrschaft Gottes. Hatte r doch eben deshalb das Volk abgestoßen, um eine Schar Verständnisvoller an sich heranziehen zu können, welche er zu eistigen Vollbesitzern der tiefsten und schwierigsten Seiten seines Regimes" machen konnte. Dazu war jene rätselhafte Lehrorm sehr wohl geeignet. Das Staunen, das sie anfangs erregte, las Nachgrübeln, welches sie veranlaßte, die Schwierigkeit, welche lie Lösung zu überwinden gebot, machte den Inhalt zu einem m so tieferen Besitz, wenn er schließlich doch angeeignet worden var. Wir dürfen zuversichtlich sagen, daß unter diesen Umständen ler Doppelzweck gegeben war, und zwar war es von großem Wert, daß eine herkömmliche, den Jüngern auch nach dieser Seite wohlbekannte Form vorhanden war, welche ihnen ein olches Verfahren begreiflich machen konnte.

Nun könnte man wohl einwenden: wenn die Sache so liegt, varum hat sich denn Jesus nicht vollständig von dem Verehr mit dem Volke und von der Predigt für dasselbe zurückezogen und sich dem Jüngerunterricht ausschließlich gewidmet? Das hat er doch offenbar nicht getan! Im Gegenteil, wir finden, aß er gerade nach den Geheimnisparabeln die meisten von einen durchsichtigen, aufklärenden Meschalim sowie andere sehr eutliche Reden vor dem Volke gesprochen hat.

Bei dieser Einwendung aber übersieht man wieder die gechichtlichen Voraussetzungen. Jesus hat durch sein ganzes Beufsleben hindurch sich als einen israelitischen Propheten ngesehen. Die Propheten aus der klassischen Zeit waren und lieben seine Vorbilder, mit deren Predigtweise und Schicksal r seine Predigt und sein Schicksal fortwährend verglich. In ezug auf die Predigtweise merken wir den Vergleich bonders deutlich und eingehend bei unseren Geheimnisparabeln, ber auch öfters sonst ist dieser Vergleich unleugbar. In den späteren Parabeln ist z. B. bei der Umformung der klassichen Jesaiaparabel die Vorbildlichkeit eines prophetischen edestückes (Jesaia 5) deutlich erkennbar in Jesu Parabel on den bösen Weingärtnern (Mt. 21, 33—46; Mc. 12, 1—12; c. 20, 9—19), und in dem Schema, nach dem diese Parabel emodelt ist, ist der greifbare Einfluß der Nathansparabel nicht eniger verspürbar (spez. Mt. 21, 40—43).

Für den Vergleich seines eigenen Schicksals mit demjenigen der klassischen Propheten genügt es, auf die berühmten, von Entrüstung und tiefer Trauer getragenen Äußerungen über die Stellungnahme der jüdischen Hierarchie und der Hauptstadt zu Jesus und den Propheten vor ihm zu verweisen. (Mt. 23, 29—39; Lc. 13, 33—35).

Unter diesen Umständen war es für Jesus ausgeschlossen, daß er jemals hätte daran denken können, mit dem Zeugnis vor dem Volke aufzuhören. Dem Volke galt seine Mission, zu dem Volke war er mit der Botschaft des Höchsten gesandt. Mit diesem Zeugnisse jemals aufzuhören, solange er noch am Leben war, wäre, gerade im Hinblick auf die Propheten, nach seiner Denkweise eine gewissenslose Untreue im Beruf gewesen. Nicht immer wieder versuchen, dem Volk mit der göttlichen Wahrheit nahe zu kommen, das wäre gegen alle Voraussetzungen des prophetischen Amtes gehandelt. Er durfte sich in diesem Punkte durch Enttäuschungen nicht ermüden lassen. „Wir müssen schaffen die Werke dessen, der uns gesandt hat, solange es Tag ist. Es kommt eine Nacht, wo niemand schaffen kann. Solange ich in der Welt bin, bin ich ein Licht für die Welt.“ (Joh. 9, 4 u. 5.) Diese Worte bei dem vierten Evangelisten könnten als Wahlspruch für Jesu Tätigkeit gelten, so wie die Synoptiker dieselbe schildern. Daß er mit seinen Bemühungen aller Art Erfolg haben würde, das freilich versprachen ihm die klassischen Vorbilder so wenig wie die eigene Erfahrung. Im Gegenteil! Beides überzeugte ihn davon, daß er nur dann großen Erfolg erreichen würde, wenn er gleich den „falschen“ Propheten aus der klassischen Zeit die Hoheit seiner Botschaft aufgeben wollte. Unter diesen Umständen sah er sich genötigt, in den Fußstapfen der „wahren“ Propheten zu wandeln. Dazu gehörten aber sowohl Verstockungsreden, wie auch ein unermüdliches Bemühen, doch möglichst vielen unter dem Volke die Wahrheit eindringlich zu machen, und zwar mit allen auch nur erdenklichen Mitteln und Formen der Predigt. Daß das daraus entspringende gewaltige Lebensproblem wirklich den historischen Jesus selber bewegt und erschüttert hat, ist eine unvermeidliche Folge der Auffassung seiner Stellung und der Art seines Selbstbewußtseins. Daß er infolgedessen die Lösung in strikter

Beachtung der alten Prophetie gefunden hat, ist ebenso wahrscheinlich. Das allein Unwahrscheinliche ist die Annahme Jülichers, daß erst die zweite Generation nach Jesus das Problem wahrgenommen und nun eine Quasilösung dem Meister in die Schuhe geschoben habe.

Behandeln wir schließlich noch die Rücksicht auf Jesu eigene Selbstentfaltung, oder, was in diesem Falle dasselbe ist, die Rücksicht auf seine Feinde, — wir können auch sagen: darauf, was er sich selber und seiner Sache schuldig war.

Es ist nicht schwer zu begreifen, daß er im Hinblick auf seine Feinde gar nicht wohl getan hätte, sofort seine ganze messianische Würde mit ihren Prätensionen zu enthüllen. Die Feinde hatten seinem Vorläufer Johannes gegenüber nur zu deutlich gezeigt, wozu sie gegenüber einem volkstümlichen Propheten imstande waren, wenn er offenkundig und schroff als ein gefährlicher antihierarchischer Agitator und Volksführer aufträte.

Daß nämlich die Pharisäer und die Sadducäer ihre Hand bei der Herbeiführung des tragischen Schlusses des Täuferdramas im Spiele gehabt haben, ist kaum zu bezweifeln. Mußten sie doch den brennendsten Haß und den unaustilgbarsten Groll gegen den Mann bewahren, welcher jenen höchsten Würdenträgern allen erdenkbaren Schimpf vor den Augen des Volkes zugefügt hatte, indem er sie als Otternbrut und Heuchler hingestellt hatte (Mt. 3, 7—10). Öffentlich konnten sie, durften sie nichts gegen den vom Volke hochgehaltenen Täufer tun. Um so mehr vermochten sie, mit ihrer großen Übung im geheimen Ränkespiel, hinter den Kulissen durch Helfershelfer auszurichten. Dieser Tatbestand wird uns indirekt bezeugt durch eine Bemerkung bei Matthäus (4, 12): „Als aber Jesus hörte, daß Johannes verhaftet sei, zog er sich zurück nach Galiläa.“ Daraus darf man wohl schließen, daß Jesus sich vor dem Schicksal des Täufers fürchtete und deswegen sich von Judäa, dem Hauptsitz seiner und des Täufers gemeinsamen Feinde, nach Galiläa zurückzog. Wenn nun aber Herodes Antipas aus eigenem Antrieb oder unter ausschließlichem Einfluß seiner Gemahlin und seiner Stieftochter den Täufer gefesselt hätte, wäre es für Jesus Unsinn gewesen, bei der Nachricht von der Gefangennahme des Täufers sich von Judäa, wo Herodes nichts vermochte, nach

Galiläa, wo er Fürst war, zurückzuziehen. Nein, Jesus sah sehr wohl ein, daß die Pharisäer und Sadducäer hier ihre Hand mit im Spiele hatten. Sie waren die für Jesus eigentlich gefährlichen Gegner, und diese waren in Judäa allmächtig, im „Galiläa der Heiden" dagegen ohne besondere Machtmittel.

Doch wenn er nun ein galiläischer Volksführer mit jüdisch-messianischen Prätensionen würde, so würde dieselbe Gefahr wieder eintreten. Da würde Herodes wegen seiner Machtstellung besorgt werden und Maßregeln gegen ihn treffen. Infolgedessen muß Jesus sich dagegen wehren, populär im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu werden. Auch von diesem Gesichtspunkte aus wird es ihm nahe gelegt, sich als einen „Paradoxenmacher" und Sonderling hinzustellen. Damit hängt es ohne Zweifel zusammen, wenn er, wie neuerdings O. Holtzmann in seinem „Leben Jesu" (1901) klar gezeigt hat, nach der Darstellung bei Marcus systematisch seine Messianität in Galiläa möglichst vor den Volksmassen geheim hält. Er muß eben möglichst verhindern, daß er in derselben Weise wie der Täufer vor ihm unschädlich gemacht werde. Alles hängt für ihn davon ab, daß es ihm möglich wird, noch eine Zeitlang den Samen des Evangeliums auszustreuen. Aus dem Kontext Mc. 8, 27—32; Mt. 16, 13—23 (das Zeugnis Petri von dem Messiasglauben der Jünger und Jesu daran angeknüpfte Äußerungen) geht es deutlich hervor, daß sich Jesus darüber klar ist, daß die völlige Enthüllung seiner messianischen Prätensionen sachlich und zeitlich unvermeidlich mit der großen Katastrophe seines Lebens verbunden ist. Zugleich ersehen wir hier, daß er diese öffentliche Enthüllung nicht frühzeitig wünscht. „Er befahl den Jüngern, sie sollten niemand sagen, daß er der Messias sei" (Mt. 16, 20 cfr. Mc. 8, 20). Je deutlicher er nämlich einsah, daß die Katastrophe kommen mußte und daß diese Katastrophe der Tod selbst sei, um so dringender erscheint ihm die Pflicht, zu verhindern, daß sein Tod zugleich der Tod seiner Sache werde. Er muß mit anderen Worten in dem Maße in das Gemüt und das Verständnis seiner Jünger eingewurzelt sein, daß sein Tod, wenn er kommt, ein Sieg in der Niederlage wird. Das aber zwingt ihn, eine Lehrform zu benützen, welche ihn und seine Sache vor der Öffentlichkeit unverständlich, bei den Massen

nicht populär macht, aber gleichzeitig den Jüngern zur Aufklärung über die wichtigen Seiten seines eigentümlichen Messiasideals dienen kann. Das ist es eben, was uns Mt. 13 und Parallelen einstimmig berichten. Hier sei noch bemerkt: an der Stelle, wo bei Marcus erzählt wird, daß Jesus seine messianischen Prätensionen den Jüngern offen enthüllt, heißt es, daß er παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. Nach Joh. 16, 25 ist „παρρησίᾳ sprechen" der spezielle Gegensatz von ἐν παροιμίαις λαλεῖν; παροιμία wieder ist eine Übersetzung von Maschal, welches der παραβολή synonym ist. Der genannte Satz will demnach aussagen, daß Jesus jetzt ohne jede bildliche Hülle, wie bisher, seine Messianität verkündigt. Aber immer noch nicht in der vollen Öffentlichkeit.

Wie lebensgefährlich eine ausgesprochene Popularität bei dem Volke für Jesus werden konnte, das ersehen wir deutlich aus Joh. 11. Als er durch die Erweckung des Lazarus sich eine solche Popularität in hohem Maße erworben hatte, hat das eine mitbestimmende Wirkung auf die Haltung der Pharisäerpartei im Synedrium ausgeübt. Die pharisäische Partei war in der Regel sehr wenig mit Todesurteilen einverstanden. In der Sitzung, in welcher über Maßregeln wegen der steigenden Popularität des galiläischen Messias-Prätendenten beraten wird, schimmert der pharisäische Widerwille gegen die Todesstrafe deutlich genug durch in der Ansprache des sadducäischen Präsidenten Kajaphas. Nur durch geschickte Benutzung nationaler Motive gelingt es, den Beschluß durchzusetzen, daß man zur Tötung des Propheten greift[1]). Aber jetzt und noch mehr nach diesem Wendepunkt hat auch Jesus, nach den Synoptikern, seine messianischen Prätensionen in vollstem Sinne und in vollster Öffentlichkeit enthüllt. Jetzt hat er alle Rücksichten aufgegeben, hat den Tempel gereinigt, die Würdenträger in beschämender Weise durch die furchtbare Rute seiner Parabelgewandtheit ge-

[1]) Joh. 11, 49. Kajaphas: Mit eurem Wissen ist es nichts (die pharisäische Schriftgelehrtenpartei übte gewöhnlich durch ihr überlegenes Wissen den maßgebenden Einfluß im Synedrium aus), so kommt ihr auch nicht zu dem Schluß, daß es für euch besser ist, daß ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk zu grunde geht. .... 11, 53: Von jenem Tage an nun beschlossen sie, ihn zu töten.

züchtigt[1]). Jetzt ist Jesus ebenso scharf und schneidend in seinen Ausfällen gegen die Gegner und ebenso deutlich in der Charakteristik der schlechten Seiten derselben, wie es jemals der Täufer gewesen[2]). Jetzt weiß er nämlich, daß seine Person und sein Werk einen so sicheren Boden in Seele und Gemüt seiner auserwählten Jüngerschar gefunden haben, daß seine Sache aus seinem Tod erst recht ewige Lebenskraft schöpfen wird.

Man könnte einwenden: es ist gar nicht abzusehen, inwiefern er sehr viel riskiert hätte, wenn er jedermann einen vollen Einblick in diejenigen Wahrheiten gegeben hätte, welche die Parabeln Mc. 13 enthalten. Dabei übersieht man folgendes: nicht sowohl das will er erreichen, Einzeldinge dem Publikum zu entziehen, als vielmehr dieses, das Volk zeitweilig von sich zu entfernen — ἀναχώρησις.

Der Inhalt dessen, was er in eindrucksvollster Weise auf diesem Punkt seines Lebens den Jüngern mitteilt, richtet sich nach dem jeweiligen Bedürfnis und Fassungsvermögen der Jünger. Es gehört in die Auslegung der „Geheimnis-Parabeln", nachzuweisen, wie diese Parabeln jenem Jüngerbedürfnisse entsprechen und wie sie Prämissen liefern zur Erkenntnis des Wesens und der Wahrheit der Messianität Jesu.

Man wird weiter einwenden: es widerstreitet der Ehre Jesu (wie Jülicher es poetisch ausdrückt: es hieße „den Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone ausbrechen"), wenn man ihm zutraut, Sonderformen auszudenken, um das Volk hinter das Licht zu führen.

Nun — wie wir gesehen haben —, Sonderformen hat er nicht ausgedacht, nur altherkömmliche Formen hat er benutzt und zwar in bekannter Weise. Und redlich hatte er sich bemüht, dem Volk mit seiner Reichspredigt nahe zu kommen.

Übrigens bedarf es nach dem oben Ausgeführten nicht vieler Worte zur Widerlegung dieses Einwandes. Was erforderte die Ehre Jesu in dieser Situation? Doch sicherlich, das Schiff seiner Sache an allen den Klippen unbeschädigt vorbeizu-

---

[1]) Mt. 21, 23—46; Mc. 11, 12—12, 12; Lc. 20, 9—19.
[2]) Mt. 23; Mc. 12, 38—40.

steuern, an denen es hätte scheitern können. Wäre es dann seine Pflicht, seinem Schiff den Todfeinden gegenüber ein Leck zu geben? Aus Rücksicht auf das Volk? Gut! Aber dann hätte er auf keinen Fall das Volk für den wahren Messias gewinnen können. Eine solche Bloßstellung hätte niemandem einen Gewinn gebracht, nur seiner eigenen Sache den Untergang bereitet. Er wäre doch ein Tor gewesen, wenn er diesen Weg eingeschlagen hätte. Einem jeden Ehrlichen stand der Weg zum Heiland offen. „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ (Mt. 11, 28). „Nimmermehr werde ich den verstoßen, der zu mir kommt“ (Joh. 6, 37). So war und blieb seine Stellung sein ganzes Leben hindurch. Nein, hätte er hier das Schiff seiner Sache in den Grund gesegelt, dann hätte er selber „den Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone gebrochen“, dann hätte er seine Krone in den Staub geworfen, und seine Perlen hätte er, gegen seinen eigenen Grundsatz, den Schweinen vorgeworfen mit dem Erfolg, daß die Schweine sich umgewandt, die Krone mit ihren Füßen getreten und ihn selber und seine Sache zerrissen hätten.

Nach alledem dürfen wir vielleicht fragen: ob die Ehrenkrone Jesu nicht ebensogut bei den Evangelisten geborgen sei wie bei uns modernen Theologen?

* * *

Wir sagten oben: Wir brauchen eine eingehende Klassifikation der synoptischen Parabeln.

Auch Jülicher unterscheidet, und zwar sehr nachdrücklich, zwischen gewissen Klassen von Meschalim.

Zwischen „Allegorie“ und dem, was er „Parabel“ nennt, unterscheidet er so kräftig, daß fast keine Verwandtschaft mehr übrig bleibt, und zwar zusehends mit der Tendenz und dem ausgesprochenen Ergebnisse, daß jede echte „Allegorie“ und jede nicht von allen allegorischen Einzelzügen reinlich gesäuberte Parabel für unecht oder falsch wiedergegeben erklärt wird. Für die „Parabeln“ Jesu läßt er nun drei Formen, genauer zwei Hauptkategorien übrig, nämlich: 1a: die kurze „aristotelische“ Beweis-Parabel (eine allgemeine Wahrheit wird

bewiesen durch einen speziellen analogen Fall aus einem andere Gebiete); 1b: die nach demselben Schema durch Erweiterun des Rahmens gebildete Beweis-Erzählung, welche Jüliche „Fabel“ nennt, und 2.: die Beispiel-Erzählung, worin di Individualisierung durch die Evidenz der Tat die allgemein Wahrheit zu bestätigen versucht. Bei der letzten Form beweg sich das Bildliche auf demselben geistigen Gebiet wie die z bestätigende allgemeine Wahrheit auch.

Diese Unterscheidung ist, soweit sie reicht, sehr richti und gut. Doch warum wird nicht einmal die „Allegorie“ mit gerechnet? könnte man fragen. Nun, weil der Forscher davo überzeugt ist, daß man diese Redeform bei Jesus vergeben sucht (I, 121), trotzdem sie doch in den Quellen in voller Aus gestaltung zu lesen ist, nämlich im Säemanns- und Unkraut gleichnisse. Aber woher wieder dieser Widerwille gegen die An erkennung dieser Gleichnisse? Das ist nicht schwer zu ersehe Jülicher faßt die bei diesen Gleichnissen gegebene Deutungs weise als Muster für die Auslegung sämtlicher synoptische Parabeln auf.

Damit ist die folgende These unvermeidlich gegeben. „Ent weder hat Jesus hier ein Muster von Parabeldeutung gegebe in Mt. 13, 19ff., 37ff., dann haben auch wir in allen Parabel in dieser Art die Einzelbegriffe, soweit es eben geht — un was wird man alles „ungezwungen“ finden — zu deuten, ode wir haben das Recht, die Parabeln als Fabeln zu betrachte die der Veranschaulichung eines wichtigen Gedankens, eine umfassenden Gesetzes dienen; dann sind jene Deutungsmuste Mißgriffe, gut gemeint natürlich, aber verfehlt. Halb Allegor und halb Fabel sind nur mythologische Wesen“ [1]).

Hier sehen wir, daß die ganze Unterscheidung gar kein Geltung mehr hat. Denn das ganze „Entweder — Oder“ hätt nur dann Beweiskraft, überhaupt erst dann einen Sinn, wen alle wirklichen Parabeln Fabeln im Sinne Jülichers wäre Zuvor haben wir gesehen, daß Jülicher selbst doch wenigste noch eine weitere Art anerkennt, obschon unter einer gewisse Geringschätzung dieser vermeintlich minderwertigen Art (I, 119

[1]) Jülicher, Gleichnisreden, 1888, Bd. I, S. 113. 114.

Diese Außerachtlassung der eigenen Unterscheidung *in praxi* ist nicht nur hier vereinzelt und etwa durch Unachtsamkeit mit eingeschlüpft, sie ist auch sonst klar ausgesprochen. So, wenn es heißt: „Nun sind alle Parabeln einander gleich, wie wir gezeigt zu haben glauben, auf einer Linie gelegen, sodaß hinsichtlich des Verhältnisses von Lehrgehalt und rednerischer Form der einen dasselbe gelten muß, wie von den anderen“ (I, 136).

Und überhaupt: in Jülichers ganzem Werke ist dieser Mangel an Unterscheidung anscheinend durchgängig Hauptgrund der Zerstörung der vorhandenen Texte. Wenn irgend ein Gleichnis sich zu sehr von dieser postulierten Gleichartigkeit abhebt, wird diese Schwierigkeit in der allereinfachsten Weise erledigt, indem dieses Gleichnis für unecht erklärt wird.

Die Evangelisten dagegen sind hier ohne alle Schuld; sie stellen jene Deutungen gar nicht als Musterdeutungen für alle Parabeln auf. Kein Wort, keine Andeutung davon ist in den Evangelien zu finden. Diese Deutungen wollen nicht mehr und nicht weniger als eben Deutungen dieser Gleichnisse sein, und es läßt sich bei der Einzelexegese einleuchtend machen, daß sie als solche gut und zutreffend sind. So weit sind die Evangelisten davon entfernt, diese Deutungen als Muster für alle anderen Gleichnisse auszugeben, daß sie vielmehr tatsächlich, wie wir weiter unten näher sehen werden, ein anderes Deutungsverfahren bei anderen Gleichnissen einschlagen.

Was den Satz betrifft: „Halb Allegorie und halb Fabel sind nur mythologische Wesen“, so weiß ich nicht bestimmt, was mit diesem „Chida-Maschal“ gemeint sein soll. Daß aber im Alten wie im Neuen Testamente Beweis-Erzählungen existieren mit Zügen, die allegorisch gedeutet werden und gedeutet werden müssen, ist zweifellos. Ein schlagendes Beispiel aus dem Alten Testament ist die Nathans-Parabel, in der doch der reiche Mann der König ist etc., und im Neuen Testament unter mehreren andern die Beweis-Parabel von den „bösen Weingärtnern“ (Mt. 21 u. Parall.), in der eine Anzahl von Zügen in derselben Weise gedeutet werden müssen. Diese Parabeln gefallen zwar Jülicher schlecht. Er schreibt sie entweder gänzlich einem Durchschnittsmenschen aus der zweiten christlichen

Generation zu[1]), oder er meint, sie beschneiden zu müssen, um dann die Überreste als Jesus-Parabeln anzuerkennen[2]). Aber sie sind doch da und gehören nicht der Welt der verkehrten Phantasie an. Überhaupt kann man den synoptischen Parabeln nur dann ganz gerecht werden, wenn man eine vorurteilsfreie und eingehende Klassifikation vornimmt[3]) und bei der Auslegung die dadurch deutlich werdende Verschiedenartigkeit der einzelnen Gleichnisse genügend berücksichtigt. War doch gewiß der Fehler der älteren Exegese gerade der, daß man wirklich die Deutungen Mt. 13 als Muster für alle Arten gelten ließ, und umgekehrt ist der Fehler Jülichers der, daß er nur die Norm seiner sogenannten „Fabel“ *in praxi* ernstlich anerkennt[4]).

Wenn Jesus als ein echter Jude sich ganz unbefangen des herkömmlichen Maschals bedient hat, so ist von vornherein anzunehmen, daß man auch unter seinen Meschalim in den Evangelien eine größere Anzahl von Formen wiederfinden wird. Sahen wir ja, daß schon von alters her diese Formen sehr mannigfach und recht zahlreich vorhanden waren. Diese Vermutung wird bei näherer Untersuchung des synoptischen Parabelstoffs reichlich bestätigt.

Versuchen wir zuerst den Umfang dieser Stoffmasse zu bestimmen.

Als echte Juden geben uns die Evangelisten nun nirgends eine eigentliche Erklärung des Maschals. Ich möchte fast vermuten, daß eine solche niemals von einem Juden gegeben worden ist. Und vollends die Evangelisten wollten nichts weniger, als

---

[1]) So die bösen Weingärtner. Gleichnisreden, Bd. II, S. 402—406.

[2]) So das königliche Hochzeitmahl Mt. 22, die Talent-Parabel Mt. 25 und andere mehr.

[3]) Vgl. die Klassifikationen von D. F. W. Bugge: Lukas-Evangeliet, Christiania 1889; D. S. Goebel: Die Parabeln Jesu, Gotha 1879—80, in der Einleitung.

[4]) In naiver Weise kommt dieser Standpunkt zum Vorschein bei der Talent-Parabel, wo er nach der Zurechtschneidung zuversichtlich sagt: „Was nach Entfernung dieser glossatorischen Zusätze des Evangelisten übrig bleibt, ist ein Muster einer aus dem Leben gegriffenen Parabel, deren Echtheit gar nicht bezweifelt werden kann“.

systematisieren. Sie gaben die lebendigen Reden Jesu wieder nach Möglichkeit so urwüchsig und zwangslos, wie sie entstanden waren. Gleichwohl sind wir imstande, durch Beachtung gelegentlicher Benutzung des Wortes Maschal (bei den Synoptikern = παραβολή) mit leidlicher Sicherheit festzustellen, welche Redestücke nach dem Sprachgebrauch der drei Synoptiker als Meschalim anzusehen sind.

Da die „Paradoxe" von dem, was den Menschen unrein macht, Parabel genannt wird (Mt. 15, 15; Mc. 7, 17), so folgt daraus, daß alle derartigen Sprüche (jene 16) „Parabeln" sind.

Da das Gleichnis von „der Witwe und dem Richter" (Lc. 18, 1—8) eine Parabel genannt wird, so folgt daraus, daß auch „der bittende Freund" (Lc. 11, 5—8) und „die bittenden Kinder" (Lc. 11, 11—13) „Parabeln" sein müssen. Mit dem Gleichnisse vom „Pharisäer und Zöllner" (Lc. 18, 9—18) müssen auch alle anderen typischen Erzählungen als „Parabeln" gelten. Ist der Beispielbeweis „Neuer Lappen auf ein altes Kleid" (Lc. 5, 36) eine „Parabel", so sind natürlich der „Zweiherrendienst" (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13), der „Turmbauer", der „Kriegerkönig" (Lc. 14, 28—33) und eine ganze Anzahl ähnlicher Redestücke auch „Parabeln".

Durch die hier angedeuteten Richtlinien sind wir nun imstande, ein zuverlässiges Parabelregister aufzustellen. Die Ansichten darüber, was zu den Parabeln gerechnet werden muß, gehen bei den modernen Forschern nicht sehr weit auseinander. Nur ist höchstens van Koetsveld darauf aufmerksam geworden, daß die „Paradoxe" nach jüdischen Begriffen auch zu den Parabeln gehörte.

Unser Parabelregister umfaßt außer 12 bildlosen Parabeln 71. Es stimmt fast genau überein mit dem Register von C. E. van Koetsveld, welcher 79 hat. Dabei nimmt aber van Koetsveld die Johannesparabeln mit auf, während wir von dem vierten Evangelisten hier gänzlich absehen[1]).

[1]) Die übrigen Parabelausleger erstreben zumeist nicht eine erschöpfende Liste. So Thiersch, Die Gleichn. Christi, Frankfurt a. M. 1864, S. 22; Steinmeyer, Die Parabeln des Herrn, Berlin 1884, S. 23; Goebel, a. a. O., S. 28; Trench, a. a. O., S. 30. Alle diese schließen die „Parabel-Embleme" aus.

Jülicher, welcher eine geringere Anzahl parabolischer Redestücke mitrechnet, hat (wie es uns scheint mit Unrecht) außer den „Paradoxen“ auch „Den rückschauenden Pflüger“, „Den zollfreien Königssohn“, „Die Perle vor den Schweinen“, „Das Nadelöhr“, „Wiederkunftgleichnisse“ (auch das Stück Mt. 25, 31—45) weggelassen.

Dabei ist zu beachten, daß, weil die Parabeln Jesu wirklich in ihrer Weise ein Stück lebendiges Leben darbieten, gerade wie sonst im Leben der Natur und des Geistes es oft recht zweifelhaft ist, wo die Grenzen des „*genus*“ sowohl, wie der „*species*“ zu ziehen sind.

Bei der weiteren Behandlung ist es von großem Wert, zuerst die ganz kurzen Sprüche auszuscheiden. Wir werden diese „scharf umrissenen Kleingemälde“ mit Delitzsch „Parabelembleme“ nennen.

Wir teilen zuerst alle Parabeln in zwei große Hauptgruppen ein: 1. die argumentativen und 2. die illustrativen. Die letzteren grenzen an die Allegorien und in den erweiterten Formen sind sie oft schwer von den eigentlichen und reinen „Allegorien“ zu unterscheiden oder gleiten gar unmerkbar in Allegorien hinüber.

Der Unterschied zwischen den argumentativen und den illustrativen ist nun dieser: Die ersteren wollen die Richtigkeit eines moralischen Satzes durch Herbeiziehung eines analogen Falles aus dem gewöhnlichen Leben oder aus der Natur stützen. Die letzteren, die illustrativen, dagegen beabsichtigen, mit Hilfe eines Bildes aus einem anderen Gebiete, eine moralische Wahrheit oder ihren inneren Zusammenhang klar vorstellbar zu machen, ohne eigentlich die Richtigkeit der Sache zu beweisen. Beispiel der ersteren Art ist: Niemand setzt einen ungewalkten Zeuglappen auf ein altes Kleid (Mc. 2, 21), was nicht sowohl eine klare Vorstellung vermitteln, als vielmehr beweisen will, daß und warum Jesu neue Anschauungen nicht in das pharisäische System hineingepaßt werden können, ohne dasselbe völlig zu verderben. Dagegen: „Ihr seid das Salz der Erde. — Ihr seid das Licht der Welt“ — sind Illustrationen, welche die Eigenart der Jüngerschaft Jesu mit Hilfe eines Bildes aus einem anderen Gebiete deutlich machen wollen, ohne das Warum zu berühren. Daß

natürlich die durch das Bild vermittelte Klarheit nebenbei mitunter auch „einleuchtend“ und so überzeugend wirken kann, das ändert an dem Wesen nichts. Doch zeigt es, daß es bei gewissen Aussagen zuweilen zweifelhaft sein kann, ob sie illustrativer oder argumentativer Art sind, und es macht uns darauf aufmerksam, wie die Arten, die „*species*“ des „*genus*“ Maschal, gerade wie in dem Leben der Natur ganz allmählich ineinander übergehen. Die „Paradoxen“ (resp. paradoxalen Gleichnisse) werden wir didaktisch nach ihrer Tendenz nennen, und zwar weil wir durch dieselben etwas Neues lernen, was wir früher nicht wußten oder verstanden. Die an sich illustrative Parabel von den „Arbeitern im Weinberge“ (Mt. 20, 1—16) wirkt nicht einfach überzeugend, weil eine derartige Behandlung von Arbeitern im praktischen Menschenleben sich gar nicht als einwandfrei bewähren würde. Dieses Gleichnis aber illustriert das paradoxale Gesetz im Reiche der Gnade, daß und wie hier die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten werden können. Mit diesem „Leitwort“ zusammen wirkt das Gleichnis didaktisch, weil es über eine früher nicht erkannte Seite der Gottesherrschaft aufklärt.

I. Parabelembleme.

1.	Der Kranke und der Arzt (Mt. 9, 12; Lc. 5, 31)	argumentativ
2.	Die Brautführer (Mt. 9, 15; Mc. 2, 19; Lc. 5, 34)	argumentativ
3.	Ungewalkter Lappen (Mt. 9, 16; Mc. 2, 21; Lc. 5, 36)	argumentativ
4.	Neuer Wein (Mt. 9, 17; Mc. 2, 22; Lc. 5, 37)	argumentativ
5.	Salz der Erde (Mt. 5, 13)	illustrativ
6.	Licht der Welt (Mt. 5, 14)	illustrativ
7.	Die Bergstadt (Mt. 5, 14).	argumentativ
8.	Licht auf dem Leuchter (Mt. 5, 15; Lc. 11, 33)	argumentativ
9.	Licht des Leibes (Mt. 6, 22 f.; Lc. 11, 34—36	argumentativ
10.	Blindenführer (Lc. 6, 39)	argumentativ
11.	Splitterrichter (Mt. 7, 3—5; Lc. 6, 41—42)	argumentativ

12.	Zweiherrendienst (Mt. 6, 24; Lc. 16, 13) . .	argumentativ
13.	Enge Pforte (Mt. 7, 13. 14)	illustrativ
14.	Hausherr schließt die Türe (Lc. 13, 24—26)	illustrativ
15.	Feigen und Disteln (Mt. 7, 16; Lc. 6, 43) .	argumentativ
16.	Frucht und Baum (Mt. 7, 17; Lc. 6, 43) .	argumentativ
17.	Geteiltes Reich (Mt. 12, 25; Mc. 3, 26; Lc. 11, 17)	argumentativ
18.	Haus des Starken (Mt. 12, 29; Mc. 3, 26; Lc. 11, 21—22)	argumentativ
19.	Senfkorn (Mt. 13, 31—32; Lc. 13, 18. 19) .	illustrativ
20.	Sauerteig (Mt. 13, 33; Lc. 13, 20. 21) . . .	illustrativ
21.	Schatz im Acker (Mt. 13, 14)	illustrativ
22.	Die Perle (Mt. 3, 45. 46)	illustrativ
23.	Altes und Neues (Mt. 13, 52. 53)	illustrativ
24.	Arzt, heile dich selber (Lc. 4, 24) . . .	argumentativ
25.	Brot der Kinder (Mt. 15, 26; Mc. 7, 27) .	argumentativ
26.	Aas und Blitz (Mt. 24, 28)	argumentativ
27.	Heimkehrender Hausherr (Lc. 12, 35—38)	argumentativ
28.	Dieb (Mt. 24, 42—44; Lc. 12, 39. 40) . . .	argumentativ
29.	Macht des Glaubens (Mt. 21, 21; Lc. 17, 5. 6	illustrativ
30.	Dienstpflichtiger Knecht (Lc. 17, 7—10) .	argumentativ
31.	Zurückschauender Pflüger (Lc. 9, 62) . .	argumentativ
32.	Der zollfreie Königssohn (Mt. 17, 25) . .	argumentativ
33.	Die beiden Schuldner (Lc. 7, 41. 42) . . .	argumentativ
34.	Die Perlen vor den Schweinen (Mt. 7, 6) .	argumentativ
35.	Feuer und Schwert (Mt. 10, 34; Lc. 12, 49—53)	didaktisch
36.	Das Nadelöhr (Mt. 19, 24—26; Mc. 10, 25—27; Lc. 18, 24. 25)	paradoxal

II. Parabeln.

1.	Der reiche Tor (Lc. 12, 10—21)	argumentativ
2.	Der bittende Freund (Lc. 11, 5—8) . . .	argumentativ
3.	Die bittenden Kinder (Lc. 11, 11—13) . .	argumentativ
4.	Der Richter und die Witwe (Lc. 18, 2—8)	argumentativ
5.	Der Pharisäer und der Zöllner (Lc. 18, 9—14)	argumentativ
6.	Unreine Geister (Mt. 12, 43—45)	illustrativ

7.	Säemann (Mt. 13, 1—9; Mc. 4, 1—9; Lc. 8, 4—8)	illustrativ
8.	Unkraut (Mt. 13, 24—30)	illustrativ
9.	Der aufschießende Same (Mc. 4, 26—29) .	illustrativ
10.	Das Fischnetz (Mt. 13, 47—51)	illustrativ
11.	Bauherr (Lc. 14, 28—30)	argumentativ
12.	Kriegerkönig (Lc. 14, 31—33)	argumentativ
13.	Das verlorene Schaf (Lc. 15, 4—7; Mt. 18, 12—13)	argumentativ
14.	Die verlorene Drachme (Lc. 15, 8—10). .	argumentativ
15.	Der verlorene Sohn (Lc. 15, 11—22) . .	argumentativ
16.	Der kluge Verwalter (Lc. 16, 1—12) . .	didaktisch (paradoxal)
17.	Der reiche Mann (Lc. 16, 19—30) . . .	illustrativ
18.	Die Arbeiter am Weinberge (Mt. 20, 1—16)	didaktisch (paradoxal)
19.	Der Feigenbaum (Lc. 13, 6—9)	
20.	Die ungleichen Söhne (Mt. 21, 28—31). .	argumentativ
21.	Die bösen Weingärtner (Mt. 21, 33—46; Mc. 12, 1—12; Lc. 20, 9—19)	argumentativ
22.	Hochzeitsmahl des Königssohnes (Mt. 22, 1—14)	illustrativ
23.	Der erste Sitz (Lc. 14, 7—11)	argumentativ
24.	Einladung (Lc. 14, 12—14)	didaktisch (paradoxal)
25.	Das große Gastmahl (Lc. 14, 16—24) . .	argumentativ
26.	Der barmherzige Samariter (Lc. 10, 29—36)	argumentativ
27a.	Die Tage Noä (Mt. 24, 28 ff.; Lc. 17, 26 f.)	illustrativ
28b.	Die Tage Lots (Lc. 17, 28—32)	illustrativ
29c.	Das Kommen des Menschensohns (Mt. 25, 31—45)	illustrativ
30.	Die Jungfrauen (Mt. 25, 1—13)	argumentativ
31.	Die Talente (Mt. 25, 14—31). (Die Minen Lc. 19, 11—27)	argumentativ
32.	Der kluge Knecht (Mt. 24, 45—51; Lc. 12, 41—48).	argumentativ
33.	Bleibet wach (Mc. 13, 33—37)	argumentativ

34.	Die Lilien auf dem Felde (Mt. 6, 25—29; Lc. 12, 22—27)	didaktisch (paradoxal)
35.	Schalksknecht (Mt. 18, 23—35)	illustrativ

Der Grund, weshalb die eben angeführten Parabeln zu der einen oder der anderen dieser Gruppen gerechnet werden, wird in den meisten Fällen von selbst einleuchten. Vor allem sieht man gleich, warum die meisten Parabeln argumentativ genannt werden müssen. Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein, näher zu zeigen, warum wir einzelne Parabeln zu den illustrativen gezählt haben.

Daß die Jünger „das Salz der Erde“ und „das Licht der Welt“ sein sollen, ist eine sittliche Anforderung, deren Natur durch die beiden Gleichnisse beleuchtet wird; der Sinn dieser Anforderung wird dadurch deutlich gemacht, daß gesagt wird, die Jünger sollen die Rolle des Lichtes und des Salzes auf dem moralischen Gebiete spielen. Auf die durch diese Metapher gewonnene Einsicht nun wird weiter durch die Gleichnisse von „der Bergstadt“ und „dem Licht auf dem Leuchter“ der Beweis aufgebaut, daß ihre Tugenden nun auch strahlend davon Zeugnis ablegen müssen, daß sie Gottes wahre Kinder sind. An dem Hausherrn, der die Türe schließt (Lc. 13, 24—26), soll gezeigt werden, welcher Art richtige Wachsamkeit sein muß. Die Parabel ist demnach an sich illustrativ, trotzdem sie durch die Klarheit, die sie verschafft, als Beweis für die Notwendigkeit, durch die enge Pforte einzugehen, verwendet werden kann. Die Begründung der Notwendigkeit der unausgesetzten Wachsamkeit liefert in einem anderen Zusammenhange die Jungfrauenparabel (Mt. 25, 1—14). Diese ist demnach eine Beweisparabel. Die Senfkorn- und Sauerteigparabel (Mt. 13, 31—33 und Parallelen) klärt eine Seite des Gottesreiches auf, nämlich sein Wachstum bis zur Universalität und bis zum völligen intensiven Durchdringen. Indirekt gewähren uns allerdings die natürlichen Erscheinungen, die das Bild uns vor Augen führt, zugleich eine Art Verständlichmachung dieser Eigenart des Gottesreichs, doch mehr als Nebenprodukt. „Schatz im Acker“ und „Perle“ (Mt. 13, 44—46 versuchen gar nicht, die eigen-

tümliche Art der Hingabe im Gottesreich als notwendig darzustellen. Denn das Verfahren der beiden Männer ist im praktischen Leben gar nicht vernünftig. Dagegen wird die Natur der Anforderung Jesu durch die Gleichnisse sehr deutlich gemacht.

Die Macht des Glaubens wird gar nicht durch das Gleichnis von dem Glauben, der Berge versetzt (Mt. 21, 21; Lc. 17, 5f.), bewiesen. Diese Macht ist nach wie vor gleich unbegreiflich, aber ihre Art ist durch die Parabel deutlich geworden.

Bei den größeren Gleichnissen bemerken wir:

Durch die Säemannsparabel (Mt. 13, 3—9 und Parallelen) wird mit der Deutung derselben die Eigenart des Erfolges der Reichspredigt deutlich und klar gemacht. Gleichzeitig — ein Nebenerfolg — wird die Wunderlichkeit der teilweisen Erfolglosigkeit durch das aus dem Naturleben herbeigeholte Beispiel gemildert. Die Unkrautparabel (Mt. 13, 24ff.) macht die Einmischung von schlechten Elementen und die Schwierigkeit der Ausscheidung anschaulich. Nebenbei wird die Vernünftigkeit eines solchen scheinbar schlaffen Gehenlassens einleuchtend, weil der natürliche Zusammenhang klar gemacht wird. Wie das Gottesreich wächst, nämlich durch innere Kraft, ohne alle äußere Hilfe, wird durch das Beispiel von „der selbstwachsenden Saat" (Mc. 4, 26—29) völlig klar. Das Geheimnis von den schlechten Elementen und ihrem Verbleiben im Gottesreiche wird durch das „Fischnetz" deutlich gemacht. Man sieht, wie das geworden ist. Wie die schreiende Ungleichheit der irdischen Lebensverhältnisse in dieser Welt ausgeglichen wird, zeigt das Gleichnis vom „reichen Mann" (Lc. 16, 19—31).

„Die Hochzeit des Königssohnes" (Mt. 22, 1—14) illustriert, wie trotz allen Scheines eine Ausscheidung der Schlechten im Gottesreich mit allem Nachdruck und aller Entschiedenheit doch vorgenommen wird. Der „Schalksknecht" (Mt. 18, 23—35) illustriert, wie groß die Sündenschuld ist. Darauf wird nun ferner der Beweis der unendlichen Pflicht der Vergebung aufgebaut. Diese Parabel hat ein Janusgesicht.

Daß die Parusiegleichnisse — Die Tage Noae (Mt. 24ff.; Lc. 17, 26); Die Tage Lots (Lc. 17, 28—32); Kommen des Menschensohns (Mt. 25, 31—45) — illustrativ sind, bedarf keiner Begründung.

Die Parabeln verteilen sich auf diese beiden Arten in bemerkenswertem Ebenmaß so:

Von 36 „Parabelemblemen“ sind 10 illustrativ, fast ebenso sind von 35 „Parabeln“ 10 illustrativ.

Wir können nun folgendes Schema des synoptischen Maschals mit stufenweisem Übergang von der Paradoxe bis zur Allegorie aufstellen.

Maschal		
A. Paradoxe	B. Parabel	C. Allegorie
a. Didaktisch (paradoxal)	b. Argumentativ	c. Illustrativ
1. Typisch (Beispiel)	2. Argument	1. Parusiegleichn. 2. Sinnbilder

Welche Meschalim zu den Paradoxen zu rechnen sind, haben wir oben angegeben. Zu den Allegorien gehören die „Säemanns“- und die „Unkraut-Parabel“. Zu den Sinnbildern gehören die mit den letzteren verwandten übrigen Geheimnisparabeln: „Sauerteig“ und „Senfkorn“, „Schatz“ und „Perle“ samt „Fischnetz“ und „Selbstwachsende Saat“. Ferner: „Licht“ und „Salz“, „Die enge Pforte“, „Der Hausherr schließt die Türe zu“, „Macht des Glaubens“.

Die Wiederkunftgleichnisse sind: „Die Tage Noahs“ und „Die Tage Lots“ samt: „Wenn der Sohn des Menschen kommt in seiner Herrlichkeit“.

Nun die zwei stärksten Gruppen:

a) die typischen Beispielerzählungen argumentativer Art: „Der reiche Tor“, „Der bittende Freund“ und „Die bittenden Kinder“, „Der Richter und die Witwe“, „Der Pharisäer und der Zöllner“, „Der Bauherr“ und „Der kriegführende König“, „Das verlorene Schaf“, „Die verlorenen Drachmen“ und „Der verlorene Sohn“, „Die ungleichen Brüder“ und „Die bösen Weingärtner“, „Der erste Sitz“ und „Das große Gastmahl“. Ferner: „Der Schalksknecht“, „Die Jungfrauen“ und „Die Talente“ (Die Minen), „Der barmherzige Samariter“, „Der kluge Diener“.

Da es nun sofort einleuchtet, welche Gleichnisse zu den „paradoxalen Parabeln“ gehören, so ergibt sich, daß alle die übrigen zu den argumentativen zu rechnen sind, mit Ausnahme zwar der zwei Gleichnisse: „Der reiche Mann“ und „Die

Hochzeit des Königssohnes", deren letzteres sich der Allegorie und ersteres einer „typischen Parabel" nähert.

Eine so strenge und genaue Einteilung ist zwar nicht notwendig, um bei der Auslegung der einzelnen Parabeln die Methode im allgemeinen zu bestimmen. Sie ist aber bei der Deutung der Einzelzüge sorgfältig im Auge zu behalten. Auf alle Fälle wird es durch diese Einteilung als einleuchtend erscheinen, daß das Muster der Auslegung der „Säemanns"- und „Unkraut"-Parabel nur Gültigkeit für Gleichnisse derselben Art besitzt. Daß man dieses Verhältnis übersah, war eben der Fehler der alten Ausleger. Andererseits zeigt unsere Einteilung, daß diejenige Methode, die bei der Betrachtung etwa der Argumente oder der Typen als die sachgemäße sich erweist, nicht ohne weiteres auch für alle anderen Gleichnisse maßgebend ist, oder gar einen Beweis dafür abgibt, daß diejenigen Gleichnisse, bei denen die letztgenannte Methode nicht paßt, uns deswegen in mißverstandener Wiedergabe vorliegen. Nach dieser Richtung hin hat Jülicher gefehlt. Das eine Extrem hat das andere hervorgerufen wie so oft sonst in der Geschichte der Wissenschaft und der geistigen Entwicklung der Menschheit überhaupt.

Anleitung zu der richtigen Methode bei der Auslegung der Parabeln finden wir, wenn wir genauer zusehen, in den Texten selbst.

Wir werden sehen in welcher Weise.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß fast sämtliche ausführlichere Parabeln einen einheitlichen Gedanken zur Darstellung bringen wollen, welcher, durch alle Einzelzüge sich hinziehend, dieselben zu einem Ganzen zusammenfügt, während diese Züge selbst wiederum den Hauptgedanken beleuchten. Es ist dieser Hauptgedanke das, was die Alten den „*scopus*" der Parabel nannten. Daß die allermeisten Parabelerzählungen, so wie sie uns bei den Synoptikern vorliegen, einen derartigen „*scopus*" in der Tat ausdrücklich enthalten, konnte nun nicht leicht der Aufmerksamkeit der älteren Ausleger ganz entgehen. War doch derselbe fast ausnahmsweise entweder der Parabel beigegeben, oder irgendwo in den Text selbst eingefügt. Aber befangen, wie man war, von dem Gedanken, daß man in den Deutungen

der Säemanns- und Unkraut-Parabeln ein gemeingültiges Deutungsmuster habe, sah man nicht, welch ein sicheres Mittel wir hier zur richtigen Deutung haben.

Diese Deutegnomen oder „Leitmotive“ (Leitworte) sind entweder der Ausdruck des zusammenhaltenden Gedankens selbst — gleichwie die Netzleine eines Fischnetzes demselben seine Form gibt und seine Brauchbarkeit vermittelt, so ist auch das Leitmotiv der Parabel das Formgebende, welches dem Gleichnisse die eigentliche Überzeugungsfähigkeit verleiht —, oder aber das Leitwort gibt den vom Redner beabsichtigten Gesichtspunkt des Ganzen an und kommt deshalb oft der Anwendung gleich. Es war dies eine im Altertume wohl bekannte Form. So in ausgeprägtester Weise bei den alten Juden, Jesu eigenem Volke. Wir erinnern wieder einmal an die oben angeführte Charakteristik durch Delitzsch, welche in diesem Zusammenhange für uns eine neue und besondere Bedeutung erhält:

„Die figurative Lehrweise durch das Maschal gehörte zu der Methodik der hagadischen Vorträge, die in den Midrasch-Lehrsälen üblich waren. Lehrgeschichten, Figmente aus dem Menschenleben (Parabeln) waren die gewöhnlichen Hilfsmittel zur sinnlichen Veranschaulichung der dogmatischen oder geschichtlichen Wahrheit, die aus der Heiligen Schrift deduziert wurde; Lehrsprüche, kurz und sinnvoll, die Form, in welche man gewonnene Resultate wie in geläuterte Goldmünzen ausprägte.“

Beachten wir, daß es sich hier um eine herkömmliche Methode handelt, welche durch die in den Midrasch-Hörsälen ausgebildeten Rabbiner mittelst wöchentlicher Vorträge im Laufe der Jahrhunderte eine traditionelle Form im Volke geworden war[1]).

---

[1]) Es ist ein Irrtum, wenn Jülicher meint, daß die Rabbiner die Parabeln nur notgedrungen benützten: „dem Volk zulieb bisweilen diese natürliche Sprache redeten“ (I, 172). Die oben angeführte Stelle aus dem Siraciden (39, 2—3 [aus dem zweiten vorchr. Jahrh.]) zeigt zur Genüge, wie eindringlich und vielfach gerade die Schriftgelehrten mit den Parabelformen und deren Anwendung sich beschäftigten. Dasselbe bezeugen auch Kenner ersten Ranges wie Delitzsch und Zunz (Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 332, 333, 335). Der

Und die Methode, soweit sie unseren Gegenstand betrifft, besteht eben in Veranschaulichung durch Lehrgeschichten und Ausprägung der gewonnenen Resultate durch Lehrsprüche, kurz und sinnvoll. Das Muster der hier bezeichneten Parabelweise können wir weit hinauf in die klassisch-biblische Zeit verfolgen. Eine der nach Inhalt großartigsten und nach Form schönsten Parabeln, die jemals geschaffen worden sind, ist das aus dem älteren Judentum stammende Buch Jona. Daß diese Erzählung eine Parabel ist, ersehen wir am deutlichsten in dem letzten Kapitel. Hier stellt Gott an den mißvergnügten Propheten die Frage, ob er denn auch mit Recht über Gottes Milde gegen die bußfertige Welthauptstadt der Heiden zürne. Da nun der Prophet diese Frage bejaht, beweist Gott mittels der Parabel von dem Rizinusbaum das Unrecht des Propheten. Und nun schließt das Ganze mit folgender „geläuterten Goldmünze des Resultats“: „Dich jammert des Kürbis, daran du nicht gearbeitet hast, hast ihn auch nicht aufgezogen, welcher in einer Nacht ward und in einer Nacht verdarb. Und mich sollte nicht jammern Ninives, solcher großen Stadt, in welcher sind mehr denn 120 000 Menschen, die nicht wissen den Unterschied, was rechts oder links ist, dazu auch viele Tiere.“ (Jona 3, 10. 11.) Die übrige Erzählung im Jonabuche gibt nur weitere Voraussetzungen für dasselbe Ergebnis.

Aber auch in noch älterer Zeit finden wir diese Parabelform vor. In der Genesis ist unter vielen anderen der Bericht von der Erschaffung Evas (Kap. 2) eine grandiose und tiefsinnige Parabel zur Beleuchtung eines Gedankens, der am Schlusse in folgender „geläuterten Goldmünze des Resultats“ ausgeprägt ist: Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen und sie werden sein Ein Fleisch.

Es ist nicht schwer, in der Genesis viele andere Parabeln zu finden, welche nach demselben Schema geformt sind. Daß der Stoff sehr oft aus der uralten geschichtlichen Erinnerung

---

letztere sagt ausdrücklich, daß diese Lehrweise seit Hillel eine große Rolle in der speziellen Seelsorge und an jedem Sabbat in den Predigten spielte, wo die Rabbiner die regelmäßig auftretenden Redner waren.

des Volkes hergenommen ist, meistens noch mit frei erfundenen poetischen Zutaten versehen, ändert an dieser formellen Seite der Sache nichts. Die Einzelzüge nämlich dienen immer dem Zwecke, den religiösen und sittlichen Hauptgedanken klarer und einleuchtender zu machen.

Bei dem Propheten Ezechiel finden wir (Kap. 17) einen Maschal von dem großen Adler und der Zeder auf Libanon. Dieser Maschal wird, weil er eine Allegorie ist, Zug für Zug gedeutet.

Bei der Nathans-Parabel (2. Sam. 12, 1—7) lautet das Leitwort, zu dem König gesprochen: Du bist der Mann.

Aus der rabbinischen Zeit finden wir ganz dieselbe Parabelweise. Ein Blick auf die Parabeln in der Sammlung von Levi-Seeligmann kann uns davon überzeugen. Als typisches Beispiel kann das Leitwort an der Spitze der von Herder[1]) übersetzten Parabel: „Alles zum Guten“ dienen. Es lautet also: „Immer gewöhne sich der Mensch zu denken: Was Gott schickt, ist gut; es dünke mir gut oder böse.“ Und nun folgt die Erzählung von einem frommen Weisen, welcher vor eine Stadt kam und nun, weil die Tore schon verschlossen waren, außerhalb der Stadt unter freiem Himmel übernachten mußte und noch viele andere Widerwärtigkeiten erlebte. Am anderen Morgen erfuhr er jedoch, daß er eben dadurch vor der Ermordung durch Räuber gerettet worden war.

Da nun diese rabbinischen Parabeln, aller Wahrscheinlichkeit nach, sowohl vorchristlicher wie nachchristlicher Zeit angehören, so ist daraus mit Sicherheit zu erschließen, daß wir es hier mit einer festen jüdischen Form zu tun haben.

Ist es unter diesen Umständen nicht ganz natürlich, man möchte sagen fast selbstverständlich, daß man dieselbe Form (resp. Formen) in den Lehrvorträgen Jesu wiederfindet? Schier unbegreiflich scheint es, daß es jemandem einfallen könnte, jene Gnomen als Mißbräuche und Mißverständnisse, als unechte Zutaten der Jünger abstreichen zu wollen. Die Erklärung jedoch

---

[1]) Blumenlese aus morgenländischen Dichtern, S. 84. Vgl. Dukes, a. a. O., S. 199, 117. 118.

liegt eben darin, daß, wenn jene Deutegnomen im großen und ganzen echt sind, Jülichers Hypothese und Parabeltheorie nicht zutreffend ist.

Bei einigen Parabeln ist die Echtheit dieser Deutegnomen unleugbar wegen ihrer schlagenden und treffenden Eigenart.

Es wird niemand einfallen, die Ursprünglichkeit der Leitworte „Wer sich selbst erhöhet etc." in der Parabel von dem „Pharisäer und Zöllner" zu leugnen. Ebenso einleuchtend ist bei dem „Schalksknecht" die Echtheit der Schlußworte Mt. 18, 35 sowie die Anknüpfung der Parabel an das vorangehende „Paradoxon". Unter diesen Umständen ist es recht natürlich, daß wir dasselbe oder ein ähnliches Schema bei allen Parabeln derselben Art vorfinden. Weiter unten werden wir Gelegenheit haben zu zeigen, daß dies in der Tat auch der Fall ist.

Welche Bedeutung haben nun bei der Auslegung diese Leitmotive? Sie kommen gewöhnlich am Schluß der Parabel vor und enthalten dann die Quintessenz des Gleichnisses oder gleichzeitig damit die Anwendung. Diese Gnomen werden sehr oft mit einer bestimmten Formel: „Ich sage euch" eingeleitet, mitunter sind sie aber in die Vorgänge der Parabelerzählung eingeflochten; einmal wird das Leitwort in refrainartiger Weise wiederholt (in dem Gleichnis von „dem verlorenen Sohne").

Da diese Worte eben Leitworte, Leitmotive sind, spielen sie die Rolle eines Generalnenners, in welchem bei der Rechnung die Einzelzüge der Parabel aufgehen sollen. Da aber eine Parabelerzählung als ein zusammenhängendes, organisches Bild, um eben ein wirklich Ganzes zu sein, andere Züge neben den Hauptzügen aufnehmen muß, so folgt daraus, daß nur die Hauptzüge, welche für die „Ökonomie" der Parabel von tragender Bedeutung sind, in dem Grundgedanken des Leitmotivs aufgehen können. Damit ist die Methode der Auslegung gegeben: man nimmt den Grundgedanken des Leitmotivs und prüft im Anschluß an denselben, welche Züge der Parabel darin aufgehen. Diese Züge nun deutet oder verwertet man im Lichte des Hauptgedankens als Entfaltung seiner einzelnen Momente. Der Unterschied zwischen dieser Art von Parabeln und von solchen Gleichnissen wie der „Säemann" ist nicht eigentlich

der, daß in den letzteren die Einzelzüge gedeutet werden sollen, in den ersteren dagegen nicht. Der Unterschied ist vielmehr gemäß dem Artunterschied der, daß die Einzelzüge in verschiedener Weise gedeutet werden sollen. Die Art dieser Differenz hat Jesus selbst durch seine Deutungen klar gemacht. Dabei ist aber zu bemerken, daß die Deutung bei der Parabel von dem „Schalksknecht“ und andere ähnliche Deutungen ebenso mustergültig sind, wie etwa die Deutung der Säemannsparabel. In der letzteren und in dem Schwestergleichnisse vom „Unkraut“ ist die Formel das Gleichheitszeichen. Bei den meisten anderen bleibt die Formel die alte, schon von Chrysostomos angegebene: ὥσπερ . . . . καὶ οὕτως. Die Richtlinie für die Auswahl der Einzelzüge, welche in der letzteren Art von Parabeln gedeutet oder verwertet werden sollen, ist oben angegeben. Die Züge, welche nicht gedeutet werden sollen, sind doch nicht als lauter Beiwerk oder Schmuck der Parabel aufzufassen; im Gegenteil, sie sind notwendige Bindeglieder, welche den Zusammenhang des Parabelbildes erst ermöglichen.

Versuchen wir unsere Meinung auch durch ein Gleichnis deutlich zu machen. Das Bild in der Parabel ist zu vergleichen mit der Darstellung einer Gebirgslandschaft und das Leitmotiv, die Deutegnome, mit einem Bande, welches in einer bestimmten Höhe auf dem Bild gezogen wird. Alle die Punkte nun in der Landschaft, welche von dem Bande berührt werden, sollen gedeutet oder verwertet werden. Die anderen Punkte dagegen behalten nur für die Bildseite der Parabel ihre Bedeutung. Dennoch sind sie selbstverständlich für die Landschaft als Ganzes ebenso notwendig wie alle die anderen.

Versuchen wir nun, indem wir die oben gewonnenen Regeln im Auge behalten, von diesem Standpunkte aus einen Überblick über die größeren synoptischen Parabeln zu gewinnen. Wir sehen dabei einstweilen von den „Geheimnisparabeln“ (Mt. 13 und Parallelen) ab, weil wir dieselben zuletzt behandeln wollen.

Im 18. Kapitel des Matthäusevangeliums haben wir in der „Schalksknecht“-Parabel auf die End- und Anfangs-Gnome aufmerksam gemacht. Ähnlich finden wir in der Parabel

von den Arbeitern im Weinberge eine Anfangs- und eine End-Gnome. Beide sind einander sehr ähnlich, doch unterscheiden sie sich durch eine kleine, aber feinsinnige und bedeutsame Abweichung, die wir bei der Auslegung zu berücksichtigen haben.

Im Kapitel 21 bemerken wir ein ähnliches Schema bei der Parabel-Trilogie Mt. 21, 28—22, 14: „Die ungleichen Brüder", „Die bösen Weingärtner", „Die Hochzeit des Königssohnes".

Bei der ersten Parabel — und zwar mit der Einleitungsformel: „Wahrlich, ich sage euch" — die Leitworte: „die Zöllner und die Dirnen kommen vor euch in das Reich Gottes" (Mt. 21, 31).

Nach der Parabel „Die bösen Weingärtner" läßt Jesus, wie auch mitunter sonst, die Zuhörer selbst die Lehrtendenz ziehen, die Goldmünze des Resultats prägen: „Er wird die Übeltäter übel umbringen und den Weinberg wird er andern Weingärtnern geben, die ihm den Ertrag abliefern zu seiner Zeit" (Mt. 21, 41; vgl. dasselbe Leitwort in der Schwesterparabel bei Lc. 20, 16).

Und endlich in der dritten Parabel: „Viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt".

Betrachten wir nun die Parabel-Trilogie im Kapitel 25, so finden wir: In der Jungfrauenparabel ist das Leitmotiv: „So wachet nun". Auf das Parabelbild projiziert ergibt das die ernste Mahnung: Seid ausgerüstet mit Heiligkeit als selbsterworbenem Gut. Daraus entsteht die Frage: Was ist selbsterworbenes Gut im Reiche der Gnade, was will es dort heißen: „zu haben"? Daher in der Talentparabel das Leitmotiv: „Wer da hat, dem wird gegeben werden und immer mehr gegeben werden; wer aber nicht hat, von dem wird genommen werden, das er hat".

Die letzte dieser Parabeln hat kein Leitmotiv, was sehr wohl mit ihrem Charakter als einer ausgesprochen illustrativen übereinstimmt. Das Problem aber ist durch den Zusammenhang gegeben: Wie kann bei einer so starken Betonung des selbsterworbenen Gutes die Selbsterhöhung vermieden werden? Diese Frage wird in der letzten Parabel beleuchtet und aufgeklärt (Mt. 25, 31—46).

Marcus hat als Sondergut nur eine einzige Parabel (4,26–30), in der das Leitmotiv in dem Worte αὐτομάτη zu suchen sein dürfte.

Werfen wir nun einen Blick auf das Lucas-Evangelium.

In dem Gleichnisse von dem „barmherzigen Samariter“ (10, 25—37) ziehen Jesus und der Schriftgelehrte gemeinsam das Ergebnis: „Der Nächste ist derjenige, der die Barmherzigkeit ausübte. Gehe hin und tue desgleichen“.

Bei dem Parabelpaar „Der bittende Freund“ (11, 6—8) und „Die bittenden Kinder“ (11, 11—12) mit dazwischen liegenden Gnomen finden wir nach der üblichen Einleitungsformel: „Bittet, so wird euch gegeben werden etc.“, und am Schluß der zweiten Parabel: „Wenn nun ihr, die ihr böse seid, verstehet, euren Kindern gute Gaben zu geben etc.“.

In dem Gleichnisse „Der reiche Tor“ (12, 16—21) das Leitwort: „So geht es dem, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist für Gott“.

In der Parabel vom „Feigenbaum“ (13,6—9): „Wenn ihr nicht Buße tut, so werdet ihr alle ebenso umkommen“ — hier an der Spitze der Parabel als ein zu beweisender Satz aufgestellt.

Bei der Parabel-Trilogie Lc. 14 ist folgendes zu bemerken: In der ersten Parabel „Der oberste Sitz“ ist das Leitmotiv ganz deutlich: „Jeder, der sich selbst erhöhet, wird erniedrigt werden etc.“. Die zweite Parabel „Einladung zum Frühstück“ ist eine Paradoxe; infolgedessen ist die Pointe versteckt. Dagegen hat die dritte Parabel „Das große Mahl“ am Schluß und zwar nach der üblichen Einleitungsformel: „Keiner von jenen Männern, die geladen waren, wird mein Mahl kosten“.

Zu der Trilogie im Kapitel 15 bemerken wir: Am Schluß des ersten Gleichnisses und zwar nach der stehenden Formel finden wir das Leitmotiv: „So wird Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über 99 Gerechte, die da keine Buße nötig haben“. Bei dem zweiten Gleichnisse ebenso nach der Einleitungsformel: „So gibt es Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße tut“. In dem dritten Gleichnis „Der verlorene Sohn“ finden wir das Leitmotiv als Refrain formu-

liert: „Lasset uns essen und fröhlich sein, denn dieser mein Sohn war tot und ward wieder lebendig; er war verloren und ward gefunden“ (15,23) und wiederum (15,32): „Es galt aber fröhlich sein und sich freuen, weil dieser dein Bruder tot war und ist lebendig geworden, verloren und ward gefunden“.

In der Parabel „Der kluge Verwalter“ (16,1—9) finden wir nach der gewöhnlichen Eingangsformel die Paradoxe: „Machet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, daß, wenn er ausgeht, sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen“.

In dem folgenden Gleichnisse: „Der reiche Mann“ (16, 19—31) sucht man in der Parabel selbst vergebens nach einem Leitworte. Doch scheint mir die vorangehende Gnome: „Das Hochhinaus bei den Menschen ist ein Greuel vor Gott“ in der Tat das Motiv, sachlich wie infolge der besonderen Lage gewesen zu sein.

Im 18. Kapitel in dem Gleichnis „Die Witwe und der Richter“ finden wir sowohl ein Thema an die Spitze gestellt: „Daß man allezeit beten und nicht ablassen solle“, wie auch nach der Formel „Ich sage euch“ zum Schluß das Leitmotiv: „Er wird ihnen Recht schaffen in Kürze“.

Genau dasselbe Schema findet man in der Zwillingsparabel „Der Pharisäer und der Zöllner“ (18,9—14).

In dem 18. Kapitel findet man in der Parabel von den „Minen“ an der gewöhnlichen Stelle und nach der gewöhnlichen Einleitungsformel: „Jedem, der da hat, wird gegeben werden, von dem aber, welcher nicht hat, wird genommen werden, auch das er hat“. Da nun diese Parabel, verglichen mit ihrer Parallele in Mt. 25, gewisse Unterschiede darbietet sowohl hinsichtlich der Veranlassung, wie auch in Einzelheiten der Redaktion, so wird dadurch die Echtheit des Leitmotivs um so mehr bestätigt. Wenigstens dieses hat sich durch seine Originalität fest gebissen in der Erinnerung der offenbar in verschiedenen Kreisen lebenden Überlieferungen der beiden Evangelienquellen.

Im 20. Kapitel, in dem Gleichnisse von den „bösen Weingärtnern“, finden wir ein ähnliches Verhältnis. Das

Schema zeigt nämlich Ähnlichkeit mit demjenigen in dem „barmherzigen Samariter", insofern als das Resultat in Form einer Antwort auf eine Frage herauskommt, während das Leitmotiv dasselbe ist wie in der matthäischen Parallele: „Er wird kommen und diese Weingärtner umbringen und den Weinberg anderen geben."

Es erübrigt nur noch, die sieben Geheimnis-Parabeln in Mt. 13 zu betrachten. In der Säemanns- und Unkraut-Parabel ist die volle Deutung auch der Einzelzüge von dem Meister selbst gegeben. Diese Art von Deutung ist auch die einzige, welche mit der Eigenart dieser Parabel und der damaligen Lage Jesu und seiner Jünger übereinstimmte. Die näheren Beweise dafür gehören in die Auslegung. Bei den übrigen Parabeln dieser Gruppe hat Jesus, wenigstens dem Volke gegenüber, nach den Evangelisten keine Deutung gegeben. Ob er überhaupt seinen Jüngern diese Gleichnisse näher erklärte, wissen wir nicht, weil unsere Quellen darüber nichts berichten und wir infolgedessen nur Vermutungen aufstellen können. Auch uns fehlt bei der Auslegung die Sicherheit, die bei den übrigen Gleichnissen die authentischen Leitworte gewähren. Aber im Lichte der zwei ersten Parabeln dieser Gruppe und der evangelischen Geschichte überhaupt lassen sich wahrscheinlich die meisten Schwierigkeiten überwinden. Jedenfalls paßt bei der ausgesprochen illustrativen, teilweise allegorischen Art dieser Gleichnisse die Gnomendeutung nicht. Vielmehr ist eine Entfaltung der Einzelzüge bei der Auslegung angezeigt.

Bei der Anwendung der hier geschilderten Methode läßt es sich ohne Schwierigkeit nachweisen, daß die Gleichnisse bei keinem von den Zügen, welche nach den gegebenen Regeln gedeutet werden sollen, hinken. Im Gegenteil: überall treffen sie den Nagel auf den Kopf.

Auf diese Weise und bei sorgfältiger Beachtung der verschiedenen Arten von Gleichnissen kann es kaum zweifelhaft sein, daß wir zu einer genügenden Sicherheit darüber gelangen können, welche christlichen Wahrheiten die Parabeln, jede für sich, uns erschließen wollen. Mit anderen Worten, wir werden sagen können: *Theologia parabolica est argumentativa.*

Das will heißen: So wie die Jünger die Gleichnisreden des Meisters verstanden und in den Synop-

tikern wiedergegeben haben. Weiter aber als bis zu diesem Punkt fortzuschreiten, ist uns bis jetzt kaum gegeben. Die theologische Wissenschaft hat uns, trotz Jülichers kühnen Hypothesen und trotz der auf subjektiven Gutachten oder auf abstrakten Theorien beruhenden Zurechtschneidungen der Gleichnisse, keine zuverlässigen Mittel gewährt, um zwischen den Zeilen der vorliegenden Texte eine etwa „ursprünglichere" Form als die der synoptischen Referate herauszulesen. Wenn demnach die Forscher auf dem durch jene neueste Methode angezeigten Weg fortschreiten wollten, so wäre sicher vorauszusehen, daß das bekannte *„bellum omnium contra omnes"* in dieser Sache sich erheblich vervielfachen würde. In der Tat sind bis jetzt keine zwingenden Gründe gegen die Zuverlässigkeit der synoptischen Referate im großen und ganzen angeführt worden. Wir haben oben gesehen, daß die allgemeinen Gründe Jülichers gegen diese Zuverlässigkeit auf einem Übersehen der Eigenart des jüdischen Maschals beruhen. Bei der Auslegung werden wir nun nachzuweisen versuchen, daß auch seine speziellen Gründe nicht ausreichen, um die Parabelreferate der Evangelisten zu entthronen.

Eine allgemeine Überlegung zu Gunsten der Synoptiker oder ihrer Quellen ist nicht außer acht zu lassen. Während die Referenten alle nötigen Eigenschaften (die der Ohrenzeugen, der Zeitgenossen, der Landsleute, der Meinungsgenossen und der Jünger) besaßen, um richtig auffassen und mit Treue wiedergeben zu können, hatten sie gleichzeitig den Vorteil, in einer Zeit und in einer Gesellschaft zu leben, in der das größte Gewicht darauf gelegt wurde und die Schüler eine erstaunliche Übung darin hatten, die Worte ihres Rabbi mit der sorgfältigsten Genauigkeit wiederzugeben. Wir dürfen nicht vergessen, daß es einem zeitgenössischen Schriftgelehrten, Elieser ben Hyrkanos, als eine unverwelkliche Ehre nachgerühmt wird, er sei wie „ein zementierter Brunnen, aus dem kein Tropfen herausfloß", nämlich von dem Vortrage seines berühmten Lehrers[1]). Auch die Jünger Jesu werden gleich wie die Lehrlinge der Rabbinen „seine Worte aufgesogen haben". Es ist

[1]) Pirke Aboth 2, 8b.

demnach gewiß ein Irrtum, weil durchaus unjüdisch, wenn einige moderne Theologen meinen, daß die Apostel oder die Gemeinde unter Leitung der Apostel eine sogenannte „Jüngertheologie“ mit neuen Ideen aus allerhand fremden Quellen ausgedacht hätten.

Vor allen Dingen in Bezug auf „Herrenworte“ haben sie, wenn nicht alles täuscht, sogar eine peinliche Sorgfalt beobachtet, und Lucas ist gewiß nicht der einzige unter den Synoptikern, welcher erst nach einer sorgfältigen Prüfung der Überlieferung „der Ohrenzeugen und der ursprünglichen Diener des Wortes“, um sich möglichst große Gewißheit zu verschaffen, die Reden des teuren Meisters und Herren aufgezeichnet hat (Lc. 1, 2—4).

Auf alle Fälle sind diese Texte das einzig Feste, was uns als historisch-literarischer Niederschlag übrig geblieben ist. Die Nachwelt, die Theologen mitgerechnet, kennt Christum und das Christentum ausschließlich durch diese Referate. Durch sie allein als Grundlage und Erneuerungsquelle ist das Christentum in den späteren Zeiten eine Weltmacht geworden und geblieben, und unter allem Wechsel der Zeiten und der Anschauungen sind und bleiben diese Referate die einzige Richtschnur, an der wir noch prüfen können, inwiefern wir mit unseren Auffassungen uns noch innerhalb der Grenzen des Urchristentums bewegen und inwiefern wir auf Abwege geraten sind. Auch die Person Christi in ihrer Ursprünglichkeit kennen die Gemeinde und die Wissenschaft unserer Zeit nur durch diese Texte. Nur sie können uns Schutz gewähren gegen alle subjektiven, nach dem Maßstabe herrschender Denkrichtungen getroffenen Änderungen des Christusbildes, welches die Gemeinde bedarf, um ihr Leben leben zu können.

Die Theologie nun hat, wie gegenwärtig im Protestantismus gewöhnlich zugegeben wird, eine doppelte Aufgabe, eine positive und eine kritisch negative. Als eine praktische Wissenschaft hat die Theologie der Gemeinde zu dienen, indem sie sich bemüht, das lebendige Wasser der evangelischen Urquellen in steigender Klarheit für das Gemeindeleben darzubieten. Das Wasser der Quellen selbst aber darf sie nicht und kann sie nicht in seiner Zusammensetzung ändern je nach Geschmack und Denkrichtung. Deshalb sind eben die Texte, welche die

Worte Jesu wiedergeben, von dieser Seite betrachtet, gewissermaßen unantastbar, jeder Vorschlag zur Änderung muß mit der größten Skepsis behandelt werden, weil wir eben dadurch von dem festen Boden der Geschichte auf den schwankenden Boden der theologischen Vermutungen hinübergeführt werden. Ja, man könnte die Stellung in paradoxaler Weise etwa folgendermaßen bezeichnen: Selbst wenn es fest stünde — was doch keineswegs der Fall ist —, daß wir in den Reden Jesu bei den Synoptikern weiter nichts hätten als einen Ausdruck für das Christentum der Apostel und in seinen Worten nur die vielleicht vielfach mißverstandene Auffassung seiner Jünger von seinen Gedanken und Ideen, so würden wir jene doch nicht vertauschen können gegen die sich unendlich widersprechenden kühnen Hypothesen und „ursprünglicheren Texte" der Theologen, zumal wenn sie uns Texte vorschlagen, für deren Wortlaut sie keine urkundliche Gewähr bieten können, deren ganze Grundlage nur der Theologen eigene Theorien sind. Von dieser Seite betrachtet, haben die Theologen nicht ihre eigenen, durch Hypothesen gefundenen Texte, sondern die evangelischen Texte auszulegen.

Allein die Theologie hat noch eine andere Seite als diese positiv-praktische. Sie hat die Aufgabe, immer wieder auf's neue Alles auf seine Haltbarkeit zu prüfen, auch jene Grundlagen des christlichen Glaubens. Als eine freie Wissenschaft hat sie immer wieder zu fragen, ob in jenen Texten selbst triftige Gründe vorhanden sind, um ihre Ursprünglichkeit zu bezweifeln. Denn der freien wissenschaftlichen Forschung ist die Skepsis angeboren; so auch der Theologie. Und das ist auch für die Kirche und für die Christenheit ein wahrer Segen. Denn nur dadurch lassen sich jene mannigfachen Vorurteile klären und beseitigen, welche immer wieder alle menschliche Erkenntnis trüben. Wie leicht könnten nicht schon in der Auffassung der Jünger von den Reden Jesu sich fremdartige Rücksichten und Überlegungen eingemischt und teilweise umbildend eingewirkt haben auf diejenigen Herrenworte selbst, welche die älteste Gemeinde aufbewahrt und in ihrer Erinnerung festgelegt hat. Gewisse Beobachtungen bei den Texten selbst sind sogar dazu sehr geeignet, diese Skepsis zu unterstützen.

Die Jesus-Reden der Synoptiker selbst zeigen unverkennbare Spuren davon, daß sie komponiert oder zusammengefügt sind aus Redestücken, welche ursprünglich kaum in dem Zusammenhange gesprochen worden sind, in welchem sie bei dem betreffenden Evangelisten vorkommen. Sowohl Vergleichung mit Parallelstellen bei Lucas als andere Überlegungen zeigen zum Beispiel, daß die Bergpredigt (Mt. 5—7) eine solche Komposition ist aus Redestücken, welche der Evangelist oder seine Quelle zur Beleuchtung einer zusammenhängenden Gedankenreihe aus Sprüchen zusammengefügt oder komponiert hat, die Jesus zu verschiedenen Zeiten, obschon wahrscheinlich innerhalb einer bestimmten Phase seiner Lebensentwicklung, gesprochen hat. Auch bei den Parabeln erhält man denselben unverkennbaren Eindruck der Komposition, und zwar bei allen Synoptikern mit geringem Unterschied. Da, wo einige Forscher geneigt sind, einen gewissen Wertunterschied festzustellen, dürften vorgefaßte Meinungen über die Abhängigkeit des einen Evangeliums von dem anderen mitspielen und das unbefangene Urteil verschleiern. Auf alle Fälle jedoch wird unsere spätere Auslegung uns genügende Beispiele von solchen Parabel-Kompositionen bei allen Synoptikern liefern. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß Matthäus große Abschnitte hat, in denen er Jesus durch Parabeln wichtige Seiten des Wesens des Reiches Gottes im Zusammenhang behandeln läßt, und zwar so, daß diejenigen Probleme, welche aus der einen Parabel entstehen, in der folgenden eingehend behandelt werden, ja sogar in einer dritten Parabel wieder eine andere Seite derselben Hauptfrage erörtert wird, bis die Sache unter allen Gesichtspunkten betrachtet ist. Am deutlichsten kann man dieses im Kapitel 25 erkennen, wo, wie wir später noch genauer sehen werden, die Frage wegen des moralischen Habens und Erwerbens, des Eigentums und Selbsterwerbes im Sinne des Reiches der Gnade von drei verschiedenen Seiten aus beantwortet wird. Da nun Lucas die eine dieser Parabeln in einem anderen Zusammenhange wiedergibt, so scheint dies klar zu beweisen, daß Matthäus nach sachlichen Rücksichten komponiert hat. Aber auch Kapitel 18 behandelt im Zusammenhang gewisse Seiten der Eigenart des Gottesreichs, nämlich die Bedingungen für das Zusammenleben

dieser Gemeinschaft von einem bestimmten Gesichtspunkte, der brüderlichen Nachsicht, aus. Ähnliches auch in anderen Fällen. Es wird auch bei der Auslegung der „Geheimnis-Parabeln" klar werden, daß dieselben tatsächlich eine Reihe von Problemen lösen, welche im Zusammenhange mit den Fragen über die Eintrittsbedingungen ins Gottes-Reich stehen. Bei Lucas tritt eine ähnliche sachliche Zusammenstellung von Parabeln deutlich hervor in der Trilogie Kapitel 15, wo die Frage von dem Verhältnis Jesu zu Zöllnern und Sündern einer mehrseitigen Erörterung unterworfen wird. In dem folgenden (16.) Kapitel desselben Evangeliums werden wieder zwei Seiten der schwierigen Frage vom Verhältnisse der Reichsglieder zum irdischen Gute und von der Versuchung, welche dieses Gut für die Reichskinder bedeutet, geschildert, oder mit anderen Worten: der rechte Gebrauch des irdischen Gutes (Der kluge Verwalter) und die richtige Wertschätzung von Reichtum und Armut (Der reiche Mann) werden im Zusammenhang behandelt.

Unter diesen Umständen entsteht natürlich eine Skepsis, welche zweifelnd fragt, ob die eine oder die andere Veranlassung die historisch richtige, ob die Talent-Parabel (Mt. 25) oder die Minen-Parabel (Lc. 19) die ursprüngliche Jesus-Parabel sei; ob für die Parabel von „Dem verlorenen Schafe" (Mt. 18) die historisch richtige Veranlassung und Deutung angegeben werde, oder ob vielleicht Lucas Kapitel 15 Jesu eigentliche Meinung mit seinem Gleichnisse wiedergebe. An diese und ähnliche Beobachtungen bei den synoptischen Texten selbst knüpft sich nun eine Reihe von Problemen an, welche in der Tat schwer zu lösen sind, weil es uns vielfach an dem nötigen Material fehlt, um unter den vielen Möglichkeiten, welche uns die Texte selbst darbieten oder andeuten, eine sichere Wahl zu treffen.

Hier können mit Recht sehr verschiedene Auffassungen sich geltend machen. Nur scheint es uns unvermeidlich, daß eine Methode wie die Jülichers zur Selbsttäuschung führen muß. Bei einer Rekonstruktion nach dem Maßstabe einer im voraus zurechtgemachten straffen und engen Parabeltheorie handelt man wie Prokrustes im geistigen Sinn, um lebendige Organismen zu verstümmeln, befangen in dem Wahn, die wirkliche Geschichte auf diese Weise ermitteln zu können. Und

doch ist das, was man durch solches Verfahren erlangt, nur das eigene Geistesprodukt, weil man nämlich das Modell aus sich heraus und nach Maßgabe seines eigenen dogmatisch bestimmten Gedankenganges geschaffen hat. Ein jeder, welcher auf eigene Hand die Geschichte der Vergangenheit ausfindig machen will, wird nur bestätigen, daß Goethe recht hat, wenn er Faust sagen läßt:

„Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln;
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eig'ner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln."

Hier kehrt denn die der Wissenschaft angeborene und anhaftende Skepsis wieder zurück und richtet mit vollem Recht ihre Waffen gegen derartige subjektive Aufstellungen Solcher, welche meinen, durch Konstruktion zu einem Wissen von der Geschichte ohne die Leitung durch die einzigen Quellen, die wir besitzen, gelangen zu können. Weil man die Skepsis gegen die wirklichen Geschichtsquellen übertrieben und die eigene Hellsehergabe überschätzt hat, so rächt sich der skeptische Geist der Wissenschaft dadurch, daß er die stolzen Gebäude vernichtet.

Schon hat diese Theorie Jülichers eine Kritik erlebt, welche bis jetzt zwar nur gegen Einzelheiten gerichtet ist, welche aber, wenn nicht alles täuscht, wachsen und Pfeiler um Pfeiler umstürzen wird.

So hat der katholische Theologe Leopold Fonck[1]) in einem Schriftchen mit überlegenem Wissen in der geographischen und historischen Botanik nachgewiesen, wie Jülichers Einwände gegen die Säemanns-, Unkraut- und Senfkorn-Parabeln, sofern sie sich auf Betrachtungen über Pflanzenleben und Landwirtschaft gründen, auf Mißverständnissen beruhen, welche nur eine völlige Unbekanntschaft mit beidem ermöglicht. Wir werden bei der Auslegung auf diesbezügliche Einzelheiten zurückkommen.

---

[1]) Senfkörnlein, Tollkorn und höhere Parabelkritik. Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1902.

Heinrich Weinel[1]), ein geistreicher und scharfsinniger jüngerer Theologe, welcher sich immer noch als Anhänger von Jülichers Parabelauffassung in ihren Hauptzügen bekennt, stellt sich die Frage: Wie sind die Gleichnisse Jesu psychologisch entstanden? Die über diese Frage angestellten Überlegungen kommen nun nach einer treffenden und überzeugenden Beweisführung zu dem Ergebnis, daß jener prinzipielle Unterschied zwischen „Metapher" und „Vergleichung", auf welchem Jülicher seine ganze Theorie aufbaut, psychologisch gar nicht stichhaltig ist, sondern daß mehrere Gleichnisse aus einer Reihe von Einzelbildern zusammengesetzt sind, in denen die Gleichheit zwischen Sache und Bild, Punkt für Punkt, eben das tragende ist. Hiermit ist eigentlich prinzipiell mit der ganzen Theorie Jülichers gebrochen. Weinel sagt u. a.: „Die Erinnerungsbilder sind die Elemente, aus denen sich die größeren Bildreden, Gleichnisse und Allegorien zum Teil zusammensetzen. Metapher und einfache Vergleichung stehen sich dabei so nahe, daß beide Grundlage von Gleichnissen oder von Allegorien werden können. So ist das Gleichnis: Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder (Mc. 2, 17) auf lauter unter sich verglichenen Einzelbegriffen aufgebaut, die ebensogut Metaphern wie Vergleichungen sein können: Gesund ist der Gerechte, krank der Sünder, ein Arzt, wer aus Sündern Fromme macht. Die verglichenen Einzelbegriffe sind hier wie oft die Grundlage, aus der das Gleichnis erwachsen ist. Selbst Jülicher muß beim Hinblick auf solche Fälle eingestehen: Wenn wir uns die Entstehung einer Parabel in der Seele des Redners klar machen, werden wir in vielen Fällen die Ähnlichkeit zwischen zwei Einzelbegriffen als ihren Urkeim anerkennen (I, S. 108). Eben diese Erkenntnis hätte Jülicher in ihrer richtigen Bedeutung werten müssen, um in gleicher Weise vor übertriebenem Purismus wie vor manchen allzu herben Urteilen über seine Vorgänger bewahrt zu bleiben"[2]).

[1]) Die Bildersprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens, Gießen 1900.

[2]) a. a. O., S. 12. 13.

Hiermit ist der Bruch mit Jülichers Gesamtauffassung gegeben, was viele Einzelausführungen zur Genüge bestätigen. Daß nun trotzdem Weinel persönlich diese Konsequenz nicht vollzieht, das hat sicher keinen logischen, sondern einen psychologischen Grund, wie so oft im wirklichen Leben. Es hängt offenbar zusammen mit jenen *antecipationes mentis* (Voreingenommenheit, Vorurteile), welche schon der geniale Francis Bacon als die Haupthindernisse für wissenschaftlichen Klarblick erkannte, und zwar spielen hier, wie leicht erklärlich, die „*idola specus*“ [1]), die der theologischen Richtung eigentümlichen Vorurteile oder Voreingenommenheiten, die Hauptrolle. Davon später bei der Auslegung.

Oscar Holtzmann (Leben Jesu, 1901) kann auch nicht einsehen, daß die von den Evangelisten wiedergegebenen Einzeldeutungen bei der Säemanns- und Unkraut-Parabel als unrichtig und unecht zu betrachten seien. Endlich hat G. Heinrici in seinem Artikel über die Gleichnisse in der letzten Ausgabe der Realencyklopädie (von Herzog-Plitt-Hauck 1899) sich prinzipiell gegen die ganze Theorie Jülichers ausgesprochen. Und dieser Widerstand wird wahrscheinlich wachsen, bis man einsieht, daß diese Theorie, welche als ein unfehlbares Werkzeug zur endgültigen Entdeckung der ursprünglichen Jesus-Parabeln betrachtet wurde, doch in wesentlichen Punkten an den Mängeln der Einseitigkeit krankt und deshalb in ihrer jetzigen Gestalt unbrauchbar ist. Dann endlich können die Evangelisten vielleicht wieder einmal zum Worte gelangen als Zeugen dessen, was Jesus gesagt, ohne von vornherein mit dem geschärften Blicke des Verdachtes betrachtet werden zu müssen.

So sehr nun die Skepsis, auch den Quellen gegenüber, das Recht hat, ein Wort mitzusprechen, so ist dabei andererseits doch die äußerste Vorsicht und sorgfältigste Beachtung der Verhältnisse zu Jesu Lebzeiten geboten, verbunden mit einer ausgeprägten Skepsis gegen alle Neigungen der Theologen, die Dinge besser als die zeitgenössischen Zeugen zu wissen.

---

[1]) Die persönliche Befangenheit, die wegen der vorwiegenden Richtung des Denkens die reine Auffassung des Tatbestandes erschwert (man sitzt in seiner Höhle).

Hierbei kommt für unser Thema unter anderem folgende Erwägung in Betracht:

Jene obenerwähnte Schilderung der Beschäftigung des Schriftgelehrten mit Parabeln (Jesus Sirach 39, 2—3) dürfte für unsere Parabelfrage beachtenswerte Fingerzeige enthalten.

Es heißt dort von dem Schriftgelehrten:

2. „Auf die Darlegungen berühmter Männer achtet er, und er beschäftigt sich mit ihnen mit Wendungen von Parabeln;

3. Den verborgenen Sinn von Bildreden erforscht er, und in Rätseln von Parabeln verkehrt er."

Der wichtigste und teilweise umstrittene Punkt hier ist Vers 2b: ἐν στροφαῖς παραβολῶν συνεισελεύσεται. Es kann kaum richtig sein, mit V. Ryssel[1]) hier zu übersetzen:

„Und wenn (weise) Sprüche gewechselt werden, erhält er mit Zutritt."

Denn schon die Vergleichung mit der unverkennbaren Parallele Sophia Salomonis 8, 8, wo gesagt wird, daß die Weisheit sich auf στροφὰς λόγων und λύσεις αἰνιγμάτων erstreckt, zeigt, daß der Siracide mit dem Ausdrucke στροφαὶ παραβολῶν an eine Eigenschaft bei den Parabeln selbst als solchen denkt. Nun bedeutet στροφαί ursprünglich „Wendungen", „Drehungen"; dann, auf menschliche Rede angewendet, speziell solche Wendungen der Rede, welche diese schwer verständlich machen. Stephanus[2]) führt an, daß στροφαί in Schol. zu Aristophanes so erklärt wird: στρ. exp. οἱ συμπεπλεγμένοι καὶ δολεροὶ λόγοι. Und Gregor von Nazianz sagt, daß „λογισμῶν πλόκας et λογισμῶν στροφάς non absimili significatione i. e. argutiarum versutias". Man vergleiche damit die alte Übersetzung von Hieronymus: Et in versutias parabolarum simul introibit[3]). Aus Rücksicht auf den Dativ ἐν στροφαῖς (st. Accus.) ist wohl

---

[1]) E. Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900.

[2]) Thesaurus Graecae linguae, Ed. C. B. Hase, W. Dindorf, L. Dindorf, Paris 1848—54, Vol. 7, S. 889.

[3]) Biblia sacra latina veteris testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Ed. Theo Heyse. Ad finem perducit Constantinus de Tischendorf.

hier unsere oben gegebene Übersetzung vorzuziehen, indem man zu συνεισελεύσεται: αὐτοῖς ergänzt.

Demnach dürfte die Aussage Vers 2b auf folgender, im Lichte der damaligen Zeitverhältnisse sehr wohl verständlichen Erwägung beruhen. Die Parabel als Bildrede kann gewendet, gedreht und von verschiedenen Seiten betrachtet und infolgedessen ihr eine höchst verschiedene Deutung gegeben werden. Wie wir oben gesehen haben, merkten die alten Juden schon sehr früh auf dieses Verhältnis. Deshalb wußten sie schon in der klassischen Zeit, daß einer Parabel eine solche Wendung gegeben werden könnte, daß sie zum Rätsel wurde, ja, daß im Grunde die allerwenigsten Parabeln wirklich zum Mittel der Aufklärung brauchbar waren, wenn ihnen nicht entweder die Anwendung oder ein deutender Schlüssel beigefügt wurde. Demgemäß finden wir auch in den Evangelien einen solchen Schlüssel in irgendwelcher Form in oder in Verbindung mit den allermeisten Gleichnissen bei den Synoptikern. Durch die intensive Beschäftigung mit den Parabelformen, welche oft unter den Juden vor Christus erwähnt wird, war die genannte, übrigens keineswegs fernliegende Beobachtung dieser Eigentümlichkeit der Parabel offenbar zur allgemein verbreiteten Kenntnis gekommen. Allein auch eine kleine Änderung in dem Bilde selbst kann leicht den ganzen Sinn der Bildrede wenden, ja umkehren. Ein in der Literaturgeschichte berühmtes Beispiel dieses Verhältnisses sind die „Wendungen" der Ringparabel[1]). Wenn wir nun den Evangelien Zutrauen schenken dürften, würden wir bei den Parabeln Jesu ganz dasselbe Verhältnis recht oft feststellen können. So wird uns erzählt, daß Jesus das Gleichnis von dem verlorenen Schafe zweimal, bei ganz verschiedener Veranlassung und in ganz verschiedenem Sinne, gesprochen hat. Das eine Mal, nach Mt. 18, um die Wahrheit zu beweisen, daß „es nicht der Wille seines Vaters in den Himmeln sei, daß eines von diesen Kleinen (Kindern) verloren gehe". Nach Lc. 15 bei einer ganz anderen Veranlassung, um zu beweisen, daß „Freude sein werde

---

[1]) Erich Schmidt: Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, Berlin 1892, Bd. II, S. 491 ff.

in dem Himmel über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über 99 Gerechte, welche keine Buße nötig haben". Diese beiden Begründungen sind gleich gut aus dem Leben gegriffen, gleich gut mit der ganzen Art Jesu übereinstimmend, somit in gleichem Grade wahrscheinlich, und die Parabel kann ebensogut und ungezwungen die eine wie die andere dieser Wahrheiten einleuchtend machen. Hier hätten wir eben zwei στροφαί von derselben παραβολή. Wer kann nun mit wissenschaftlicher Sicherheit, sodaß jeder Unbefangene es zugeben muß, behaupten, daß der eine oder der andere dieser Berichte ungeschichtlich sei, und daß nicht eben hier ein Beispiel davon vorliege, was Jesus selbst als seine Gewohnheit als Parabelerzähler schildert, wenn er sagt: „Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der geschult ist für das Reich der Himmel, einem Hausherrn, der aus seinem Schatze vorbringt Neues und Altes" (Mt. 13, 52). Hier sagt er deutlich von sich selbst, was durchaus mit dem historischen Befunde bei den Synoptikern übereinstimmt: Nicht alles, was er als Volksredner, Volkslehrer und Erzieher seiner Schüler spricht, ist immer etwas durchaus Neues. Im Gegenteil: alte, von ihm selbst benutzte Motive nimmt er wieder auf, mit oder ohne Abweichungen, zu neuer Beleuchtung und zur Darstellung neuer Seiten der mannigfaltigen Wahrheit des Gottesreiches. Auch alte, bekannte biblische Parabelmotive nimmt er auf in neuen Wendungen und macht aus dem Alten unter Umständen etwas ganz Neues. So ist unter anderen die Parabel von den „bösen Weingärtnern" (Mt. 21, 23—33) eine Umbildung der wohlbekannten Jesaia-Parabel von Jahwes Weinberg (Jes. 5). Zweifellos hat Weinel recht, wenn er sagt, daß die Parabeln Jesu großenteils auf Erinnerungsbildern beruhen, und daß diese Erinnerungsbilder entweder aus eigener, früherer Erfahrung oder aus der Sprache des Volkes oder aus der Lektüre, aus dem Alten Testament, geschöpft sind. Mit jenem oben angeführten Grundsatze Jesu als Parabolist und gleichzeitig mit jener wohlbekannten Eigenschaft eines Parabelmotives, daß es leicht gewendet werden kann, würde sehr gut die Annahme übereinstimmen, daß die Evangelien einfach Geschichtliches berichten, wenn sie erzählen, daß Jesus zweimal das Motiv von einer großen Mahlzeit in Parabeln benutzt hat,

indem er nämlich dem Motiv aus dem großen Gastmahl (Lc. 14, 16—24) bei einer späteren Gelegenheit eine neue Wendung und, durch Hinzufügung neuer Züge und eines neuen Leitmotives, eine andere Verwendung gegeben hat in der Parabel von der „Hochzeit des Königssohnes“ Mt. 22, 1—14. Ist doch dort der Zweck der Parabel mit den Worten gegeben: „Ich sage euch: keiner von jenen Männern, die geladen waren, wird mein Mahl kosten“, während es hier lautet: „Viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt“. Historisch läßt sich gar nichts gegen die Verschiedenheit dieser beiden Parabeln einwenden.

Man behauptet gewöhnlich einer solchen Annahme gegenüber, dies sei gleichbedeutend damit, Jesu eine zu große geistige Armseligkeit und eine zu dürftige Erfindungsgabe zuzuschreiben. Allein dieses Argument beruht gewiß auf einem großen Irrtum. Alles in den Evangelien deutet darauf hin, daß Jesus sich oft wiederholt hat. Nicht nur finden wir, wenn wir überhaupt den Evangelien Zutrauen schenken können, daß er verschiedene Aussprüche, Schlagsätze, wiederholt und unter verschiedene Beleuchtungen gestellt hat (z. B. der Satz: Wer da hat, dem wird gegeben werden und immer mehr gegeben werden; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat (Mt. 13 und 25), sondern, wie eben nachgewiesen, wiederholt er auch Parabelmotive und stellt dieses Verfahren dar als eine bewußte Methode. Und in der Tat: bei nüchterner Betrachtung erscheint diese Gewohnheit so natürlich mit seiner Lebensaufgabe verknüpft, daß man sich darüber wundern müßte, wenn die Evangelien nicht recht hätten.

Man hat die allerverschiedensten Antworten auf die Frage gegeben: Wer war Jesus und was war er — nach der Darstellung der Evangelien? Und bei der wunderbaren Tiefe, Mannigfaltigkeit und Rätselhaftigkeit seiner Person und Reden ist dies völlig erklärlich. Allein, darüber kann kein Zweifel obwalten: er war ein großer Propagandist. Er glühte von Eifer, Raum zu gewinnen für seine Ideen vom Gottesreich und dasselbe unvergänglich in die Herzen der Menschen einzupflanzen. War er aber ein Propagandist, der seine Sache verstand, so kannte er in der Tat in erster Linie das Geheimnis der Wiederholung. Denn ohne dieses hat niemals ein Propagandist etwas

Großes geleistet. Gladstone hat einmal gesagt: In der praktischen Politik ist es eine sichere Erfahrung, daß, wenn eine Sache zehnmal gesagt ist, so ist sie gesagt; allein, erst wenn sie hundertmal gesagt worden ist, fängt sie an zu wirken. In der religiösen Propaganda verhält es sich *mutatis mutandis* in derselben Weise. Infolgedessen ist das Argument von der „Armseligkeit" als Beweis dafür, daß zwei Redestücke Jesu, welche einander in gewissen Punkten ähnlich sind, auch notwendig identisch sein müssen, — ein Argument höchst zweifelhafter Natur und kann nur mit der äußersten Vorsicht verwendet werden.

Die obige Darstellung der Methode und der leitenden Grundsätze bei der Behandlung der Parabeln hat sich nun in der Auslegung praktisch zu bewähren. — Ich gestehe offen: es steht nicht in meinen Kräften, wenigstens gegenwärtig nicht, weiter zu gelangen als zu einer Auslegung der Texte, so wie sie uns bei den Synoptikern vorliegen. Allein das ist auch, wenn ich nicht irre, vor der Hand die nächstliegende und wichtigste Aufgabe, die bei weitem nicht genügend gelöst ist. Erst wenn unsere Wissenschaft eine wenigstens relative Klarheit auf diesem Punkte erreicht hat, kann man weitergehen mit Aussicht auf Erfolg. Jenes Ineinander von Auslegung und höherer (d. h. *de facto* subjektiver) Kritik hat nur einen sicheren Erfolg: die Klarheit bei dem Forscher sowohl wie bei dem Leser zu trüben.

Endlich gestehe ich: es sind in unserer Frage viele Zweifel, Schwierigkeiten, Rätsel, die ich gar nicht lösen kann. Es steht der Wissenschaft wohl an, dies mit Wort und Tat zuzugeben. Denn es ist die einfache Wahrheit, und die Wahrheit bleibt das Element der Wissenschaft.

Sehr gesund ist es auch, sich stets die alte, goldene horazische Lebensregel der Bescheidenheit vor Augen zu halten: *Est quodam prodire tenus si non datur ultra.*

ERSTER TEIL

DIE PARABELN VON DEN GEHEIMNISSEN DES REICHES GOTTES

Zur Einführung.

Unter den vielen Fortschritten der Theologie unserer Zeit ist wohl dieser der wichtigste, daß man in vollem Ernste die Person und Wirksamkeit Jesu auf dem Hintergrunde des Gemeinde- und Gedankenlebens seiner eigenen Zeit zu erfassen und zu verstehen versucht.

Bis zu unserer Zeit war man gewohnt, in Jesus nur einfach den gottgesandten Propheten zu sehen, welcher schlechthin vom Himmel gekommen war, um den Menschen Gottes Willen und Wege zu verkündigen. Eben weil er abstrakterweise als der Überbringer von Gottes religiösen Wahrheitsoffenbarungen aufgefaßt wurde, eben deshalb hat man auch seine Lehre als etwas Freischwebendes behandelt, welches durch sich selbst und von sich heraus verstanden werden konnte und sollte. Eben infolge seiner einzigartigen Stellung als derjenige, durch den Gott die volle Wahrheit allen offenbart (Hebr. 1, 1), hat man gemeint, daß diese Rede voraussetzungslos aufgefaßt werden sollte und daß sie in dieser Weise wirklich und völlig verstanden werden konnte. Höchstens hat man Jesus in Verbindung gesetzt mit dem Geistesleben, welches mehrere Jahrhunderte vor seiner Zeit gelebt worden war und welches noch jetzt uns erhalten geblieben ist in dem Spiegelbilde der alten Prophetie, welche übrigens ihrerseits auch lange noch aufgefaßt wurde als direkt zu den Menschen unserer Zeit gesprochen und ohne weiteres auf uns anwendbar.

Dabei aber hat man einen entscheidenden Umstand übersehen, nämlich daß Jesus tatsächlich nicht ohne weiteres und

direkt zu allen Völkern und allen Zeiten gesprochen hat, sondern vielmehr zu seinen Jüngern, d. h. zu einigen Juden seiner eigenen Zeit. Selbst wenn er für seine Person (als „der einzige Sohn, der an des Vaters Busen war") die Fähigkeit gehabt hätte, mit solcher universellen Unabhängigkeit von Zeiten und Völkern zu reden, so wäre das jedenfalls eine Rede gewesen, welche seinen Jüngern ganz verloren gegangen wäre, ja welche sie nicht einmal hätten wiedergeben können, eine Rede, welche zu jener Zeit ganz entschieden Referenten vorausgesetzt hätte nach der Art jener „*calami*" der Orthodoxie, welche, mit oder ohne Verständnis, nur das wiedergaben, was der heilige Geist ihnen diktierte.

Allein die evangelische Geschichte gewährt uns ein ganz anderes Bild von der Lehrweise Jesu. Sie zeigt uns, daß er unter seinen Zeitgenossen eine Anzahl hochbegabter, tiefempfänglicher Männer auserwählte, daß er diese aus ihrem eigenen Milieu herausnahm und sie zu verständnisvollen Verkündigern seiner Lehre und seines Lebens erzog. Damit ist es gegeben, daß er auch von den Voraussetzungen ihres Milieus aus zu ihnen redete, und daß wir eine vollere und richtigere Auffassung auch des Ewigkeitsgehaltes jenes Jüngerunterrichts erhalten werden, wenn wir dieses Milieu ins Auge fassen und somit, soweit möglich, uns auf den Standpunkt der Jünger versetzen. Dadurch werden uns wie jenen die großen Ideen und das große Leben und Sterben des Herrn in neuer Herrlichkeit emporsteigen. Das Milieu aber bildeten nicht die Propheten des israelitischen Altertums, somit nicht das alte Testament direkt. Das Milieu war das jüdische Geistesleben, so wie dasselbe in seiner Wahrheit und seinem Irrtum „auf den Grund der Propheten auferbaut war". Diesem Milieu gegenüber war die Aufgabe Jesu eine doppelte: erstens, zu dem Gedankengange dieser seiner Zeitgenossen herabzusteigen und sie aus den Irrtümern zu befreien, und zweitens die Wahrheitskeime zu entfalten, aber die Irrtümer und die Wahrheitskeime von Jesu eigener Zeit.

Dieser Mangel der älteren Theologie an dem vollen Verständnisse für diese wichtige Seite unseres Gegenstandes eröffnet uns neueren Theologen ein großes und lohnendes Arbeitsfeld.

Nach zwei Richtungen hin haben wir bei der Behandlung der uns vorliegenden Aufgabe das Milieu zu berücksichtigen, nämlich nach der formellen und nach der reellen Seite.

In ersterer Hinsicht haben wir in der methodologischen Einleitung gezeigt, daß Jesus keine besondere Lehrform für sich ausgebildet hat, sondern daß er für seine Verkündigung sich einer wohlbekannten und zu voller Methodik entwickelten Lehrform bedient hat, einer Form, mit welcher seine Zeitgenossen vertraut waren; daß er demnach in und mit dieser Form als ein Jude seiner Zeit zu Juden seiner Zeit redete; daß das „Geniale" bei ihm nicht darin bestand, neue Formen auszudenken, sondern darin, die alten und wohlbekannten Formen als Träger neuer Gedanken zu verwenden, durch das bekannte Mittel seine Zeitgenossen zu ungeahnten Ideenhöhen emporzuheben, sodaß „der kleinste im Reich der Himmel" (d. h. der neuen Ordnung der Dinge) auf eine höhere Erkenntnisstufe zu stehen kam, als der größte unter den Propheten des alten Bundes (Mt. 11, 11; 13, 17).

Gehen wir nun zu der Auslegung der Hauptparabeln Jesu über, so müssen wir, außer der Form, auch dasjenige berücksichtigen, was der Meister gerade seine Jünger lehren wollte, und wiederum, um das völlig zu begreifen, von den Voraussetzungen der Jünger ausgehen.

Wir fangen unsere Auslegung der Hauptparabeln Jesu ganz natürlich mit den Parabeln Mt. Kap. 13 und Parallelen an, und zwar schon aus dem Grunde, weil hier, wie es nach den synoptischen Quellen scheint, im Leben Jesu die parabolische Unterweisung in ausgeprägtem Sinne beginnt.

Zwar hat Jesus früher, z. B. in der Bergpredigt, die parabolische Lehrform angewandt. Wenn er sagt: „man zündet nicht ein Licht an und setzt es unter ein Hohlmaß etc." (Mt. 5, 15f.), so ist das selbstverständlich parabolische Rede. Wenn er von seinen Jüngern sagt: „ihr seid das Licht der Welt und das Salz der Erde" (Mt. 5, 13. 14) ebenfalls. Wenn er seine Vermahnungen in der Bergpredigt mit den Worten zusammenfaßt: „Wer nun überall diese meine Worte hört und danach tut, wird sein wie ein kluger Mann, der sein Haus auf den Felsen gebaut" etc. (Mt. 7, 24ff.), so haben wir deutlich eine Parabel

als Schlußstein dieser Redekomposition. Ebenso finden wir Beispiele der „Paradox"form in der Bergpredigt (Mt. 5, 38ff.; 6, 25ff.). Ferner haben wir die kleineren Parabeln Mt. Kap. 12, z. B.: „Jedes Reich, wenn es in sich gespalten ist, sinkt dahin". Allein alle diese sind doch nur kleinere Parabeln. Die größeren, voll entwickelten Parabelformen kommen in der Tat zuerst mit der Kap. 13 gegebenen Situation zum Vorschein.

Vielleicht ist das, was hier den Jüngern auffällt und ihre verwundernde Frage hervorruft, der Umstand, daß Jesus hier Parabel an Parabel fügt und nicht, wie früher und sonst, die Parabel nur als rhetorisches Mittel in der übrigen Rede benutzt. Die Form an sich dagegen ist ihnen nicht neu. Sie kennen ja sowohl diesen wie ihren Namen. Ihre Frage lautet nicht etwa: „was ist das für eine neue Redeform, die du plötzlich anwendest?" Die Frage betrifft die besondere Verwendung einer Redeform, welche ihnen sowohl dem Wesen wie dem Namen nach wohl bekannt, ja in Israel altherkömmlich war. Dann aber kann die Sache kaum eine andere sein als das, was im Text angedeutet wird, daß er dem Volke zu dieser Zeit nur Parabeln gibt, Parabel nach Parabel, weiter nichts (Mt. 13, 34; besonders Mc. 4, 11 bezw. 4, 33: „jenen draußen kommt alles in Gleichnissen zu", und: „mit vielen solchen Gleichnissen redete er ihnen das Wort... Und ohne Gleichnis redete er nicht zu ihnen").

Die Frage, die wir uns zu stellen haben, wird denn ganz natürlich diese: Welches war die mit Mt. 13 gegebene Lage? Zur Beleuchtung dieser Sache bedürfen wir der Hilfe sowohl der Evangelien wie der rabbinischen Quellen[1]).

Aus dem Zusammenhange der Evangelien geht hervor, daß Jesus in Mt. 13 vor einem Wendepunkte in seinem öffentlichen Leben steht, und zwar dem ersten Wendepunkte seit seinem Auftreten in Galiläa.

Aus Mt. 11 und 12 ersehen wir, daß die Art seines Auftretens in verschiedenen Kreisen teils Täuschung, teils Verwunderung, teils geradezu Kälte oder gar Haß erregt hat.

---

[1]) In Bezug auf die rabbinischen Quellen verweise ich ein für allemal auf die betreffenden Abschnitte in meinem Buche „Paradoxerne i Jesu Christi Læreform", 1894, besonders cpp. I und II.

Der Täufer versteht ihn nicht, ist vielmehr über die Art der Werke, die er ausübt, verwirrt und in Zweifel geraten (Mt. 11, 2—15). Das gemeine Volk im großen und ganzen kann an ihm keine volle Befriedigung finden. Den einen erscheint er moralisch zu wenig rigoros. Wahrt er doch nicht sorgfältig genug die äußere Würde seiner prophetischen Reinheit und Heiligkeit. Nach der allgemeinen Erwartung sollte ja der Messias als ein großer „Mizwoth-Gerechter“[1]) erscheinen, bedeckt mit „Mizwoth“ wie eine Mühle mit Mehl, voller Verachtung für das „Am-ha-arez“ (das „gemeine Volk“) und besonders für „Zöllner und Sünder“. (vgl. Mt. 11, 19). Jesus aber erschien als das Gegenbild alles derartigen Wesens. Anderen wiederum ist zweifellos sein Auftreten zu wenig machtvoll und im Äußern zu wenig gebieterisch vorgekommen (Mt. 12, 15—21).

Dementsprechend ist Jesus seinerseits sehr wenig erbaut von dem, was er mit seiner Verkündigung und seinen Werken unter dem Volke erreicht hat. Er hat nicht den Ernst im Suchen nach geistigen Gütern gefunden, welcher ihm allein wertvoll war. Er befindet sich gegenüber einem Haufen von wankelmütigen, oberflächlichen, bis zur Albernheit sensationslüsternen Menschen (Mt. 11, 16—18), einem Haufen, welcher seiner deshalb nicht wert ist und welcher das Strafurteil Gottes herausfordert (Mt. 11, 20—24). Aber gleichzeitig einem Haufen, welcher danach brennt, seine Zeichen falsch zu deuten, nämlich als Beweise dafür, daß er ein großer politischer Volksführer werden könnte, wenn er nur seine außerordentlichen Kräfte nach der Richtung hin verwenden wollte. Das Letztgenannte liegt zweifellos der Frage der Menge zu Grunde mit Bezug auf seine über die Dämonen gezeigte Macht: Ist dies nicht gar der Sohn Davids? (Mt. 12, 22. 23.)

Den herrschenden Volksleitern, den Pharisäern und den Rabbinen, ist er widerlich, weil er die Achtung vor ihrer Mizwoth-Gerechtigkeit und damit die Grundlage ihrer ungeheuren

[1]) Mizwoth: die von den Rabbinen aufgestellten Observanzen der unzähligen mosaischen und rabbinischen Einzelgebote und der dadurch erworbenen Verdienste, die man für ein großes geistiges Kapital hielt.

Macht und ihres großen Einflusses zerstört (siehe das ganze Kap. 12 bei Mt.). Auch ihnen erwidert er mit einer ähnlichen Verwerfung: sie haben sich geradezu verhärtet und sind nun rettungslos verloren, weil sie in ihrer haßerfüllten Agitation gegen ihn wider besseres Wissen sprechen (Mt. 12, 24ff.). Er ist also verstoßen und mißverstanden von der großen Mehrheit des Volkes und dessen Führern, ja sogar von seinen nächsten Verwandten (Mt. 12, 46—50; Mc. 3, 21; 31—35).

Übrig bleiben ihm nur die unmündigen und einfältigen Herzen, die Mühseligen und Beladenen (Mt. 11, 25). Sie sind die Einzigen, denen er sich selbst und das wahre Wesen seines himmlischen Vaters offenbaren kann (Mt. 11, 25). Enthüllt er sich nämlich dem Haufen, so führt das zu politischen Umtrieben, was ihm die hohe Idealität seiner Messiasaufgabe verderben würde. Enthüllt er sich zu früh den mächtigen Volksführern, so führt das zu einem zu frühen Tode oder wenigstens zu einer Einsperrung, welche seine Verkündigung verhindern und deren volle Wirkung vereiteln würde. Er ist deshalb diesen gegenüber genötigt, sich zu verhüllen und zwar in änigmatischen Parabeln, welche doch jenen Unmündigen und Heilshungrigen gegenüber imstande sind, seine und seines Reiches strahlende Herrlichkeit zu offenbaren. Denn hier ist wirklich von einem mächtigen Reiche, und zwar von einem Eroberungsreiche weltumspannender Art die Rede. Nicht am wenigsten war eine Enthüllung der Art seines Reiches jenen Unmündigen im Geiste und Heilshungrigen gegenüber aus mehreren Gründen dringend geboten. Erstens erforderte seine anfängliche Verkündigung, von der wir in der Bergpredigt eine echte, typische Probe besitzen, eine Weiterführung in der Form einer Reichsverkündigung. Diejenige Verkündigung, welche uns typisch in der Bergpredigt vorliegt, ist eine Verkündigung sittlicher Anforderungen bis zu dieser: „So sollt ihr denn vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Wie aber das Vermögen, diese Anforderungen zu erfüllen, erworben werden sollte, darüber gibt uns die Verkündigung der Reichsgeheimnisse Bescheid; wie Beyschlag sagt: „Sie (die Jünger) dachten mit dem Täufer und allen Propheten an ein wirkliches greifbares Reich; nun handelte sich's freilich auch um ein Regi-

ment Gottes, aber um ein geistiges, keimartig im Menschen anhebendes. Daher nichts begreiflicher, als daß Jesus seine Gerechtigkeitslehre durch eine im engeren Sinne so zu nennende Himmelreichslehre zu ergänzen findet“[1]).

Dieses führt zu den Reichsgleichnissen in Mt. 13 und Parallelen, wo eben jene nur den Einfältigen und Heilshungrigen verständlichen „Geheimnisse des Gottesreiches“ enthüllt werden.

Allein nicht nur diese positiven Wahrheiten mußten nun in der geeignetsten Form — der parabolischen — aufgeklärt werden. Auch ein wichtiger, in der Situation liegender Stein des Anstoßes mußte weggeräumt werden.

Der Umstand, daß Jesus in der späteren Zeit keinen großen Anklang und keinen allgemeinen Anschluß im jüdischen Volke fand, mußte für die Jünger ein gefährlicher Stein des Anstoßes sein.

Unter seinen offenbaren Gegnern befand sich in erster Linie alles, was Autorität im Volke besaß — die Rabbinen und ihre Partei; was es heißen will, eine so überwältigende Autorität gegen sich zu haben, davon können wir uns jetzt kaum eine völlig klare Vorstellung machen, weil wir nie auch nur einzelne Elemente einer solchen Autorität erlebt haben. Allein wir wissen, daß die Rabbinen durch ihre Schulen alles religiöse und juristische Denken im Volke beherrschten, ja zudem alle kirchliche und zivile Gesetzgebung, die ja von ihnen mit göttlicher Autorität und voller Rechtskraft ausging. Durch ihre mittels der Ordination erlangte Stellung beherrschten ferner die Rabbinen und ihre Partei die ganze Rechtspflege und den Geist in der ganzen zivilen Verwaltung. Als die berufenen religiösen Verkündiger und die wahren Seelsorger standen sie in hohem Ansehen in sämtlichen Schichten des Volkes. Durch die Überlieferung der Jahrhunderte war man darin geübt, vor den Meinungen dieser Gegner Jesu sich zu beugen wie vor Gottes eigener unfehlbaren Entscheidung. Die Autorität der Päpste in katholischen Ländern ist nur ein äußerst schwaches Seitenstück zu der Autorität jener

[1]) Willibald Beyschlag: Das Leben Jesu, 1886, Bd. II, S. 217.

Gegner Jesu im jüdischen Volke seiner Zeit. Als glühende Patrioten besaßen sie einen der sichersten Schlüssel der Volkstümlichkeit. Als Hüter des echt Jüdischen, in Vergangenheit und Gegenwart als Beschützer der heiligen Überlieferung und Mission des Volkes hatten sie die Glorie der vaterländischen Geschichte um ihre Stirn. Und als Muster-Israeliten besaßen sie die Macht heiliger Männer über die Volksphantasie. Fassen wir alle diese Autoritätsmotive zusammen, so werden wir verstehen, welchen gewaltigen Eindruck es auf die Jünger Jesu machen mußte, daß dieser Stand (die Rabbinen) und die Partei dieses Standes (die Pharisäer) sich gar nicht von der Verkündigung Jesu packen ließen oder von seiner Persönlichkeit hingerissen werden konnten.

Aber dieser Eindruck erhielt eine Verstärkung von mächtiger Wirkung dadurch, daß Jesus auch nicht die breiten Schichten des Volkes im großen und ganzen auf die Dauer und durchgreifend fesseln konnte. Dieser Umstand mußte ja mit packender Macht die von nagendem Zweifel getragene Frage hervorrufen: Ist er es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?

Denn — bedenken wir, welche Umstände sich zweifelerregend geltend machten! Einmal die Rätselhaftigkeit seiner Erscheinung und der auffallende Unterschied zwischen seiner Persönlichkeit und dem Messiasideal. Dann seine einstimmige und energische Verwerfung als Messias von seiten aller Autoritäten. Endlich sein Mangel an Vermögen, das doch in glühender Erwartung nach dem Messias sich sehnende Volk zu ergreifen und festzuhalten.

Diesen Mächten des Zweifels und der Verwirrung gegenüber genügte es auf dem damaligen Standpunkte durchaus nicht zur Beruhigung und Lösung, wenn er mit Entzücken ausrief: „Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbaret.“ Denn dieses ist ja schon an sich ein Paradox, welches nur dann lehrreich wird, wenn man den Schlüssel des Rätsels finden kann und zu gebrauchen versteht. Und eben dazu fehlten ihnen damals die Voraussetzungen. Und wenn er hinzufügt: „Kommet her zu

mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken", so konnte das damals nicht das Rätsel lösen: denn an seinem großen Herzen für alle Leidenden der ganzen Menschheit zweifelten seine Jünger am allerwenigsten. Die Frage war eben, ob die Größe seiner Macht auch der Größe seines Herzens entspreche. Nein, bei der gewaltigen Spannung der Jünger gab es nur eine Weise, sie in ihrem Glauben festzuhalten und festzuwurzeln, und das war, ihnen die Geheimnisse seines Reiches zu offenbaren, dieselben ihrer nach Erkenntnis hungernden Seele zu enthüllen in dem Maße, wie sie die Sache erfassen konnten, und sie somit in Tiefen göttlicher Wahrheit hineinblicken zu lassen, welche viele Propheten und Gerechten zu sehen begehrten und nicht gesehen haben.

Und damit werden wir zu der Gruppe der Reichsparabeln geführt als dem ebenso notwendigen, wie mit wunderbarer Erzieherweisheit vorbereiteten Gliede seiner prophetischen Tätigkeit.

Was wir demnach in diesen Parabeln zu finden erwarten müssen, ist eben die Antwort auf brennende Fragen der Jünger und Lösung ihrer starken Zweifel. Halten wir das fest, so haben wir darin einen wertvollen Schlüssel für die Deutung dieser Gleichnisse. Die Methode nach der formellen Seite haben wir in der Einleitung beschrieben und begründet.

Gehen wir nun an die Auslegung, und zwar zuerst an die Auslegung der Parabeln von den Geheimnissen des Reiches Gottes.

Erster Teil. Erster Abschnitt.

Auslegung der Parabeln von den Geheimnissen des Himmelreichs.

Der Säemann[1]).

4, 3. 4. Mc. V. 3. 4: „Höret! Siehe, es ging der Säemann aus zu säen, und es geschah, da er säete, fiel das eine neben den Weg, und es kamen die Vögel und fraßen es auf."

t. 13, 4. Mt. V. 4: „Siehe, es ging der Säemann aus zu säen, und da er säte, fiel das eine neben den Weg, und es kamen die Vögel und fraßen es auf."

Lc. 8, 5. Lc. V. 5: „Es ging der Säemann aus, seinen Samen zu säen. Und wie er säete, fiel das eine neben den Weg und wurde zertreten, und die Vögel des Himmels fraßen es auf."

(Mt. 13, 1—10. 18—23; Mc. 4, 2—9. 13—20; Lc. 8, 4—8. 11—15.)

Mit dem die Aufmerksamkeit anrufenden ἰδού wird der Blick des Zuhörers auf den Säemann, ὁ σπείρων[2]), gerichtet. Mit diesem Ausdruck wird ein Mann bezeichnet, welcher seine

[1]) Textkritisch: Mt. XIII, 1. της. της οικ. Weiß-Nestle εκτης οικ. ℵ Z Tsch.WHa.R. απο τ. οικ. CLΔMj. 4. και εχθοντα τα πετειν. B.WH.txt, Weiß. ηλθον DLZ Trg.WHa.R. 5. βαθος της γης B.Lchm.Weiß. 6. εκαυμαυωθη, B.Weiß. 7. απεπνιξαν B.C.LΔΣΣ Rcpt.Trg. WH.txt. Weiß-Nestle. Mc. IV, 5. και οπου BD.Trg.WHiKl. της γης B.Lchm.Weiß. 15. εν αυτοις ℵ CLΔTsch. 18. επι τας ακ. ℵ CΔTsch. Lc. VIII, 13. επι την πετρην ℵ D.FXTsch.WH.a.R.

[2]) „σπειραι ist Inf. des Zwecks = 3, 21: οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν. Mt. und Lc. fügen τοῦ vor dem Inf. ein, was wahrhaftig keine Abhängigkeit voneinander oder von einer Quelle erfordert; ohne besondere Absicht, wohl nach 4., ersetzt Mt. das σπεῖραι des Mc. durch σπείρειν". (Jülicher).

tägliche Arbeit verrichtet[1]). Es ist eben dies eine ganz gewöhnliche Arbeit, welche dem Zuhörer vor Augen geführt wird, und demgemäß erlebt er auch etwas ganz Gewöhnliches bei dem Einsäen jenes Ackerstückes. In diesem Gewöhnlichen liegt eben etwas Illustratives. Wenn nämlich in der Bildsphäre nur das geschieht, was man nach der Natur der Sache erwarten muß, so kann das Entsprechende in der geistigen Welt nicht mehr auffallend erscheinen; es wird eben damit verständlich und einleuchtend gemacht.

Die gewöhnlichen Eventualitäten bei dem Säen werden nun, die eine nach der anderen, vorgeführt.

Indem der Säemann auf dem gepflügten und geeggten Felde (so wie das Verfahren in Palästina war und ist) die Samenkörner aus seinem Sack umherwarf, fiel ein Teil davon neben den Weg[2]); παρὰ τὴν ὁδόν, nicht auf den Weg, sondern auf den Acker dicht an dem Weg. Wir müssen hier an das schmale Ackerstück denken, auf dem neben dem Wege der Pflüger mit den Zugtieren wenden muß. Auf diesem Ackerteil wird überall und auf jedem Kulturstandpunkt der Ertrag ein geringer, und besonders mußte das in Palästina zur Zeit Jesu der Fall gewesen sein. Teils ist nämlich dieses „Wendestück" durch Pflüger und Tier schon ziemlich hart getreten worden, teils pflegten Fußgänger in Palästina rücksichtslos neben dem Weg zu gehen, um dem Schmutz zu entgehen (wodurch jenes „Wendestück" vollständig hartgetreten wird), teils wird der letzte Rest der auf dem so hartgetretenen Ackerstück liegenden Körner von den Vögeln gefressen. Infolgedessen kann der Ertrag dieses Ackerteils nur einen Namenwert haben.

---

[1]) Hebræos linguæ penuria coëgit pro verbalibus participia ponere. (Grotius.) In klassischem Griechisch benutzt man hier σπορεύς oder σπορεύτης.

[2]) Jülicher, mit einem Seitenhieb nach „einigen Meistern der Akribie", behauptet noch: „auf den Weg", und führt an: „vielleicht hat der Blinde Mc. 10. 46, der παρὰ τὴν ὁδόν saß, dann auch auf dem Felde gesessen?" Der Blinde aber saß entschieden nicht „auf dem Weg", sondern eben neben dem Weg. Und daß ein Sämann „einen Teil", einen mit den übrigen Teilen hier vergleichbaren „Teil" des Samenkorns „auf den Weg" hatte fallen lassen, kann niemand zugeben, der mit dem praktischen Landleben vertraut ist.

4, 5. 6. Mc. V. 5. 6: „Und anderes fiel auf steiniges Land, wo es nicht viele Erde hatte, und sogleich schoß es auf, weil es nicht tiefe Erde hatte, und als die Sonne aufging, wurde es beglüht, und weil es keine Wurzel hatte, verdorrte es."

3, 5. 6. Mt. V. 5. 6: „Anderes aber fiel auf steiniges Land, wo es nicht viele Erde hatte, und schoß sogleich auf, weil es nicht tiefe Erde hatte; aber als die Sonne aufging, wurde es beglüht, und weil es keine Wurzel hatte, verdorrte es."

c. 8, 6. Lc. V. 6: „Und anderes fiel auf den Fels, und wie es getrieben, verdorrte es, weil es nicht Feuchtigkeit hatte."

Ging es so auf dem „Wendestücke", so war einem anderen Teil des Samenkorns ein andersartiges Schicksal beschieden infolge der fehlenden Tiefe des Bodens auf einem andern Ackerteil. Es fiel nämlich auf steiniges Land (ἐπὶ τά πετρώδη, ἐπὶ τὸ πετρῶδες, Lc. ἐπὶ τὴν πέτραν). Das will nicht heißen: ein mit Steinen erfüllter Boden, sondern ein Ackerboden, auf dem das harte Felsengestein nur mit einer dünnen Erdschicht bedeckt ist[1]). Auch ein solcher Boden kam natürlicherweise sehr oft in Palästina vor. Denn nach Plinius (Hist. Nat. XVII, 3) ist überhaupt dort der Ackerboden gewöhnlich so wenig tief, daß man in Syrien und Palästina nicht tief zu pflügen wagt, um nicht den Samen dem Verdorren durch die brennende Sonne auszusetzen[2]). Von diesem leichten Boden ist natürlich ein Teil so untief, bietet eine so dünne Erdschicht dar (οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν), ist so wenig imstande, die allerdürftigste Feuchtigkeit zu behalten (μὴ ἔχειν ἰκμάδα)[3]), daß das Schicksal des

---

[1]) So auch Jülicher: „Hier handelt es sich ... um einzelne Stellen im Acker, wo der felsige Untergrund bis nahe an die Oberfläche reicht, das Gestein nur noch von einer dünnen Erdkrume bedeckt ist. Theophr. caus. plant. III, 20, 5 nennt das γῆ ἐπὶ πλεῖον ὑπόπετρος οὖσα."

[2]) In Syria levem tenui sulco imprimunt vomerem, quia subest saxum exurens æstate semina.

[3]) „ἰκμάς ist ein ganz geläufiges Wort für die der Pflanze unentbehrliche Nässe, z. B. Theophr. hist. pl. VI, 4, 8 steht ἰκμάδα ἔχειν dem ξηραίνεσθαι gegenüber." (Jülicher.)

Samens notwendigerweise sein muß: ein rasches Aufblühen, aber (was durch das doppelte Kompositum ἐξανέτειλεν malend geschildert wird) ein ebenso rasches Verdorren infolge fehlender Wurzelkraft (διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν) wegen der stets stärker brennenden Strahlen (ἐκαυματίσθη) der stets höher steigenden Sonne (ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος). „καυματίζεσθαι heißt nicht versengt werden, sondern von der Glut leiden müssen, vgl. Epict. I, 6, 26; III, 22, 52; die beiden Verba καυμ. und ξηραιν. stellen nichts weniger dar als eine Tautologie." (Jülicher.) Das Schicksal dieses Samens ist nicht ein besseres, sondern nur ein anders begründetes als das des vorigen. Denn die fehlende Wurzelkraft bewirkt, daß, gleichwie der vorige Same aufgefressen wurde, so dieser verdorrt und zwar ohne alle Hoffnung auf Wiederaufblühen, weil eben die Wurzelkraft selbst verdorben ist. Der Ertrag ist, was man erwarten mußte, auch hier gleich dem reinen Nichts.

Mc. V. 7: „Und anderes fiel unter die Dornen, und die Dornen gingen auf und erstickten es, und es gab keine Frucht." Mc. 4.

Mt. V. 7: „Anderes aber fiel unter die Dornen, und die Dornen gingen auf und erstickten es." Mt. 13.

Lc. V. 7: „Und anderes fiel mitten unter die Dornen, und die Dornen wuchsen mit heran und erstickten es." Lc. 8.

Es wird nun fortgefahren mit der Schilderung dessen, worauf der Säemann bezüglich des Schicksales des Samens vorbereitet sein muß. Er muß erwarten, daß ein Teil des Ackerbodens mit Dornen besät ist. Die gewöhnliche Auffassung scheint die zu sein, welche auch Goebel[1]) vertritt, daß hier von einem Ackerboden die Rede ist, „unter dessen Oberfläche schon eine Dornensaat verborgen liegt". Allein diese Auffassung ist schon aus sprachlichen Gründen zu verwerfen, weil nämlich ἄκανθαι Dornbüsche bedeuten, auf welchen nach Mt. 7, 16 Früchte gesucht werden können. Wir stimmen hier van Koetsveld[2]) bei, daß ein in Palästina häufig vorkommendes

[1]) Die Parabeln Jesu, 1879, Bd. I, S. 44.

[2]) De Gelijkenissen van den Zaligmaker, 1869, Bd. II, S. 31.

Gewächs gemeint ist, welches man wegen seiner verheerenden Wirkung auf die Saat auf alle mögliche Weise bekämpft. Einzelne Stellen im Alten Testament zeigen uns, daß die Behandlungsweise dieses schädlichen Gewächses darin bestand, daß man es in Brand steckte (Jes. 9, 18; 27, 4), wobei es allerdings mitunter geschah, daß die Garben selbst oder das in den Ähren befindliche Korn mit angezündet wurde (Ex. 22, 5). Gerade die an letzter Stelle erwähnten Ersatzbestimmungen zeigen, daß die ἄκανθαι auf dem Ackerboden eine sehr gewöhnliche Landplage waren. Der dritte Teil des Samens also fiel, wie man es erwarten konnte, auf einen Ackerboden zwischen Dornbüschen (Lc. am treffendsten ἐν μέσῳ τῶν ἀκάνθων, Mc. auch bezeichnend εἰς τὰς ἀκάνθας). Natürlich werden diese Dornbüsche möglichst weggeräumt, aber die Wurzeln können nicht ganz ausgerottet werden, und deshalb „wachsen die Dornen mit heran".

Damit ist auch das Schicksal dieses Samenteils durchaus gegeben. Er hat nämlich zwar Erdboden genug, auch die beste Gelegenheit, Wurzel zu schlagen: er blüht auch in der schönsten Weise auf und scheint viele Frucht zu versprechen. Dann aber, eben in dem Augenblick, wo das Korn im Begriff ist, sich zu ähren (wir ersahen aus Ex. 22, 5, daß die Kornsaat zwischen den Büschen aufwuchs), sind die mit der Kornsaat auf diesem fruchtbaren Erdboden aufschießenden Büsche (συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι) so üppig geworden, daß sie die Kornsaat ersticken. Der Ertrag wird demnach auch hier gleich Null.

Im Gegensatz nun zu dem Ackerboden, auf dem der Same niedergetreten und verzehrt wird, zu demjenigen, auf dem es dem Samen an Wurzelkraft fehlt und deshalb die anfänglich schönen Aussichten mit bitteren Enttäuschungen endigen, zu demjenigen, auf dem der vielversprechende Same durch fremde, schädliche Gewächse erstickt wird, gibt es auch einen guten Erdboden, auf dem der Ertrag allerdings doch verschieden ist, und auf dem der Unterschied zwischen den Graden der Ertragsfähigkeit genau der Zahl der Ursachen entspricht, welche auf den anderen Ackerstücken den Ertrag verhindern. Auch das ist naturgemäß und muß erwartet werden.

Also wird gesagt:

4, 8. 9. Mc. V. 8. 9: „Und anderes fiel in die gute Erde

und brachte Frucht, die aufging und wuchs und trug dreißigfach, sechzigfach und hundertfach. Und er sagte: wer Ohren hat zu hören, der höre."

Mt. V. 8. 9: „Anderes aber fiel auf die gute Erde und brachte Frucht, das eine hundertfältig, das andere sechzig-, wieder anderes dreißigfältig. Wer Ohren hat, der höre." Mt. 13, 8

Lc. V. 8. 9: „Und anderes fiel in die gute Erde und wuchs und brachte Frucht, hundertfältig. Als er dies sagte, rief er: wer Ohren hat zu hören, der höre." Lc. 8, 8

Die Partiz. ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον sind mit καρπός zu verbinden. Jülicher treffend: „καρπός ist . . . nicht fruchttragende Saat, auch nicht der Fruchthalm, sondern, wie gewöhnlich, die Frucht; durch die Partizipien wird nur die Bildung der Frucht als regelmäßig fortschreitend beschrieben, erst kommt sie aus dem Halm hervor, dann nimmt sie zu, und zuletzt trägt sie zu 30, 60 und 100 (Körner)." — „Den Boden der Wirklichkeit verlassen die Evangelisten mit diesen Zahlen nicht; in Babylon trug nach Theophr. hist. plant. VIII, 7, 4 der Weizen bei mangelhafter Bestellung 50, bei sorgfältiger 100 Körner". (Jülicher.)

Wir sind hier mit der Erklärung der Bildhälfte unserer Parabel zu Ende.

Es ist zur Zeit eine Streitfrage, ob eine Auslegung der Einzelheiten in diesem Gleichnisse, so wie die Deutung der Evangelien sie uns gibt, sachgemäß und demnach ursprünglich sein kann. Wenn das von Auslegern wie B. Weiß und Jülicher geleugnet wird, so ist diese Leugnung offenbar in erster Linie in einer Theorie über die Natur und das Wesen der Parabeln begründet, welche mit einer solchen Auslegung nur schlecht übereinstimmt. Wir haben nun in der Einleitung nachgewiesen, daß jene abstrakte Parabeltheorie mit dem historischen Tatbestand der jüdischen Parabel durchaus unvereinbar ist. Infolgedessen ist dieser Grund zur Verwerfung der evangelischen Deutungsweise ganz hinfällig. Unser Gleichnis ist zweifellos eine Allegorie. Dagegen spricht nicht der Umstand, daß die Reihe von Bildern aus dem wirklichen Leben genommen ist. Denn eine Anzahl von unzweifelhaften Allegorien zeigen uns

dieselbe Eigentümlichkeit. Dies ist z. B. durchgehend der Fall in Bunyans berühmter Allegorie: „Pilgrim's Progress". Der Umstand, daß unser Gleichnis überzeugend wirkt, widerstreitet auch nicht dem allegorischen Charakter desselben. Denn das beruht darauf, daß gut gewählte Bilder, seien sie Metaphern oder „Vergleichungen", die Sache deutlich und damit oft einleuchtend machen. Auch Bunyans Allegorie wirkt im höchsten Maße überzeugend, besonders auf Leser aus dem Volke. Aber selbst wenn man unser Gleichnis nicht ganz zu den Allegorien rechnen will, so gehört es jedenfalls unter eine solche Art illustrativer Parabeln, die der Allegorie so nahe verwandt sind, daß eine Deutung der Einzelzüge, so wie dieselbe uns in allen Quellen vorliegt, nicht nur angezeigt, sondern im Grunde unvermeidlich ist. Man lese nur die nach Jülichers Meinung „formell korrekte" Deutung in seinem Werke II, 536. Dieselbe ist so geschraubt und schwer zu erfassen, daß selbst ein philosophisch geschulter Leser sie nur mit Anstrengung verdauen kann[1]).

Allein außer diesen rhetorischen Gesichtspunkten kommen auch Umstände inhaltlicher Art in Betracht. Wir haben oben ersehen, daß unser Gleichnis eben beabsichtigt, das für die Jünger schwere Problem zu lösen: warum war Jesu Verkündigung in so großem Umfange bei den verschiedenen Schichten des Volkes erfolglos geblieben? Vor dem inneren Auge der Jünger traten jene Volksgruppen eben nicht als eine unterschiedslose Masse hervor. Im Gegenteil: wie wir gesehen haben, konnte es ihrer Aufmerksamkeit nicht entgehen, in welcher durchaus verschiedenen Weise die eine und die andere Gruppe sich zu

[1]) „Wie in jenem Bilde vom Säemann, das ich euch eben vorgeführt, ein Teil des Samens auf den Weg fällt, wo es liegen bleibt, bis die Vögel ihn aufpicken . . ., ein Teil aber auf gutes Land, wo er aufgeht, wächst und Frucht bringt, 30, 60 und 100 Körner vielleicht auf eines, so fällt auch das Wort, das wir ausstreuen — die Anwendung von Metaphern im Charakter des vorschwebenden Bildes kann nicht ausbleiben! —, zum Teil auf harte Herzen, die es hören wie irgend eine andere Rede, auch, wo es nicht eindringt, sondern vom Satan ohne Mühe weggeholt werden kann . . ., zum Teil aber auch in gute Herzen, die nicht nur hören, auch nicht bloß annehmen, sondern es in sich reifen lassen, Gott und den Menschen zur Freude."

Jesu stellte. Sollte nun das Gleichnis wirklich Klarheit in der Auffassung dieser Erscheinungen bringen, sodaß ihr Zweifel gelöst und ihr Glaube gestärkt wurde, so mußte es eben jede dieser Gruppen nach ihrer Eigenart deutlich vor Augen stellen, damit dieselbe nach ihrer Besonderheit und als Teil einer Gesamterscheinung aufgeklärt werden konnte. Es mußte ihnen beigebracht werden nicht bloß eine allgemeine Vorstellung, wie etwa diese: nicht auf alle kann eine Verkündigung wie die Jesu die beabsichtigte und von den überzeugten Anhängern der Wahrheit als selbstverständlich erwartete Wirkung ausüben. Eine derartige allgemeine Erklärung wäre vielleicht genügend und passender gewesen für eine Schar generalisierender Philosophen. Allein solche Leute waren die Jünger nicht. Ihnen mußte vielmehr der Sachverhalt deutlich und anschaulich dargelegt werden; die Gruppen von Herzensstellungen, die sie ihren Erlebnissen gemäß in ihr Bewußtsein aufgenommen hatten, mußten sie wiedererkennen zu können erwarten, die eine nach der andern als eine naturgemäße Folge der Verkündigung Jesu, wenn ihnen die „Geheimnisse des Himmelreichs“ nun mit einleuchtender Klarheit enthüllt werden. Es ist gar nicht zu leugnen, daß dies die Aufgabe Jesu war. Benutzt er nun dazu das Mittel des Gleichnisses, so muß er darauf abzielen, daß in diesem jene Gruppen, nacheinander wieder gefunden werden können. Er kann kaum eine andere Absicht gehabt haben. Denn für eine andere Anwendung der Parabelform als die erwähnte hatte er in diesem Falle gar keine Verwendung. Die innere geschichtliche Wahrscheinlichkeit und die Referate der Quellen stimmen demnach so vollkommen überein, daß die Richtigkeit der Deutungsweise der Evangelisten damit völlig bestätigt wird und auch unser Recht, bei unserer Auslegung den Spuren der Evangelisten zu folgen, damit zur Genüge erwiesen wird.

Mc. V. 13: „Und er sagt zu ihnen: Ihr verstehet Mc. 4
diese Parabel nicht; und wie wollet ihr die Parabeln insgesamt erkennen?“

Mt. V. 18: „Höret die Parabel des Säemanns.“ Mt. 13

Lc. V. 11a: „Es ist (= bedeutet) die Parabel fol- Lc. 8
gendes.“

Die Einleitung zur Deutung der Gleichnisse ist bei Mc. am meisten charakteristisch. Er sagt: „Ihr versteht diese Parabel nicht, wie wollet ihr die Parabeln insgesamt erkennen?“ (Mc. 4, 13). Darin scheint eine Verwunderung darüber zu liegen, daß sie nicht ohne weiteres diese Parabel erfassen können, was allerdings wunderlich erscheinen könnte, nachdem der Meister kurz vorher ausgeführt hat, daß zur Einsicht in Parabeln dieser Art eine besondere Enthüllung wie bei Geheimnissen erforderlich ist (Mc. 4, 11. 12; Mc. 13, 11—13; Lc. 8, 9. 10). Allein diese Einleitungsformel kommt bei Jesus und sonst in der damaligen jüdischen Literatur in Verbindungen vor, aus denen deutlich ersichtlich ist, daß sie nur den Zuhörer zum Bewußtsein seiner Unwissenheit in einer wichtigen Sache bringen soll und damit seine Aufmerksamkeit auf die Erklärung lenken und den Eifer zum Nachdenken über die Sache anspornen soll. So leitet er die Erklärung der Paradoxparabel: „Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen“ mit den Worten ein: „Immer noch seid auch ihr ohne Verständnis?“ (Mt. 15, 16). Bei Mc.: „So seid auch ihr ohne Verständnis?“ Und doch ist hier die Parabel so eingerichtet, daß eine richtige Lösung ohne Schlüssel fast ein Ding der Unmöglichkeit ist. Dasselbe gilt von der Frage, mit der Jesus nach Joh. 3, 10 seine Aufklärung über seine durchaus neuen Gedanken von der Wiedergeburt der Menschen einleitet: „Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?“ Hier kann unmöglich gemeint sein, daß der Fragende sich wirklich darüber verwundert, daß Nikodemus nicht eine klare Einsicht in Tiefen der göttlichen Wahrheit besitzt, welche nur der erfassen und aufklären kann, welcher „redet, was er weiß und bezeugt, was er gesehen“ (V. 11). In der oben angeführten Unterhaltung zwischen Kaiser Hadrian und Joschua ben Chananja kommt eine ähnliche Formel vor, indem der Kaiser sagt: „Bist du der Älteste der Juden und fragst so albern?“ Auch hier ist es nach dem Zusammenhange ganz ausgeschlossen, daß der Fragende buchstäblich meint, was er sagt.

„So höret ihr das Gleichnis des Sämanns“ (Mt.). Mit der Lesart τοῦ σπείραντος (nicht σπείροντος) wird die Aufmerksamkeit von dem Manne selbst weg (auf den es nicht ankommt) auf seine Beschäftigung hingeleitet.

Mc. V. 14. 15: „Der Säende säet das Wort. Das aber sind die neben dem Wege: wo das Wort gesäet wird, und wenn sie es hören, kommt alsbald der Satan und nimmt das Wort weg, das unter sie gesäet wird." Mc. 4,

Mt. V. 19: „Wo überall einer das Wort des Reiches hört und nicht versteht, da kommt der Böse und nimmt weg, was in das Herz gestreut ist. Dieser ist der neben dem Wege gesäete." Mt 13

Lc. V. 12: „Die aber neben dem Wege sind, die es hören, dann kommt der Teufel und nimmt das Wort von ihren Herzen, auf daß sie nicht glauben und gerettet werden." Lc. 8,

παντὸς ἀκούοντος κ. τ. λ. fassen wir mit Goebel als gen. abs. auf: „Wenn ein jeglicher (welcher sich in dem gegebenen Falle befindet) das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, so kommt der Böse etc." oder wie oben mit Weizsäcker übersetzt (der Sinn ist derselbe): Er raubt das, was in dem Herzen vorhanden ist (τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ).

Da „der Böse" der Deutungsaussage in der Bilderzählung durch die Vögel wie die Fußgänger, also durch eine doppelartige Größe vertreten wird, so ist es klar, daß in beiden Fällen nur eine plastische Darstellung der Vereitelung der Samenwirkung beabsichtigt wird: in der Bilderzählung, um die natürliche Ursache des Ausbleibens jener Wirkung verständlich zu machen; in der geistigen Sphäre, um zugleich die lauernde Wachsamkeit des Bösen zu betonen. Daß derselbe mit zielbewußter Energie handelt, wird Lc. 8, 12 mit den Worten angedeutet: „Er nimmt das Wort von ihrem Herzen, auf daß sie nicht glauben und gerettet werden" [1]).

μὴ συνιέντος muß in energischem Sinne verstanden werden, und hierzu bemerkt Maldonatus sehr treffend: Non recondit alte in animo, non fovet, non meditatur et quasi terra cordis sui tegit. Nam non intelligere non semper culpa est; hic autem culpa notatur.

[1]) Jülichers Versicherung: „Ein offenkundig lucanischer Zusatz ist das ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν, das allerdings paulinischen Klang hat" (vgl. Rom. 1. 16; 1. Kor. 1. 21), durfte eben wegen des in dem Nachsatze enthaltenen Grundes nicht so sicher sein, wie sie lautet.

Demnach sind in dem ersten Gleichnisteil diejenigen nicht verstehenden Zuhörer gemeint, bei welchen das Wort vom Gottesreich nicht einmal in das Herz hineindringt, Personen also, welche sich von allerlei äußeren Verhältnissen, Rücksichten und Vorurteilen haben harttreten lassen und damit dem Seelenfeinde Gelegenheit geben, für die vollständige Wirkungslosigkeit der Wahrheitsverkündigung zu sorgen.

Es fragt sich nun, an welche Zuhörer die Jünger hierbei denken mußten. Das mußten offenbar diejenigen sein, welche nicht einmal von den Worten Jesu im Herzen ergriffen wurden, auf welche seine gewaltige Rede gar keine, weder große noch kleine, weder dauernde noch vorübergehende Wirkung ausgeübt hatte. Und hier konnten sie in Bezug auf die Adresse kaum im Zweifel sein. Hier mußten zweifellos die Pharisäer und die Schriftgelehrten gemeint und charakterisiert sein. Und damit fällt aus jener Charakteristik ein überraschendes Licht der Aufklärung auf einen dunkeln Punkt. Zuerst in Bezug auf das Schicksal des Samenkorns im allgemeinen: Die Jünger glaubten und fühlten, daß die Worte Jesu geistiger Same ersten Ranges waren. Jetzt sehen sie im Lichte der Parabel, daß es etwas ganz Begreifliches ist, wenn der Teil dieses Samens verloren geht, und daß dieser Umstand gar nicht gegen die Güte und den himmlischen Ursprung jenes geistigen Samens oder die himmlische Mission des Säemanns spricht. Ferner verstehen sie jetzt bezüglich des ersten Gleichnisteiles, daß jene Wirkungslosigkeit bei den Pharisäern und Schriftgelehrten nicht verwunderlich, sondern im Gegenteil ebenso natürlich war wie die Wirkungslosigkeit des auf das „Wendestück“ des Ackers fallenden Samens. Der Herzgrund war bei jenen Würdenträgern und einflußreichen Volksleitern einfach hartgetreten. Die Jünger als „Amme' haarez“ hatten davon reichliche Erfahrung und dafür ein sehr großes Verständnis. Und wir, die wir wissen, was eine eingeübte Denkweise an Widerstandsfähigkeit leisten kann — wie dieselbe neue, aber große und gewaltige Gedanken und Ideen, ohne den geringsten Eindruck zu verspüren, abweisen kann, besonders wenn Furcht vor Verlust an Macht und Einfluß sich mit hineinmischt —, wir verstehen mit den Jüngern diese Erscheinung vollständig. Daß aber wirklich

die Pharisäer in ausgeprägtem Sinne verständnislos, μὴ συνιέντες, waren, dafür haben wir die allerbeste Gewähr, wenn Jesus selbst eben von diesen Leuten, nachdem sie ihn ans Kreuz gebracht haben, sagt: „Sie wissen nicht, was sie tun“ (Lc. 23, 34).

Damit war für die Jünger das erste Problem des Mysteriums völlig gelöst, warum die Führer des Volkes nicht die geringste Herzensbewegung gegenüber der so packenden messianischen Verkündigung Jesu erkennen ließen.

Es ist vielfach darüber gestritten worden, warum es heiße: „Dieser ist das, was neben den Weg gesäet wurde“ (Mt.), und über ähnliche Wendungen bei Mc. und Lc. Meyer scheint uns in ganz einfacher Weise das Richtige getroffen zu haben, indem er „eine bei der beweglichen Vorstellung der Orientalen häufige Abweichung vom Bilde“ annimmt. Denn man kann zwar mit Goebel sagen, daß es nicht der Erdboden selbst ist, welcher eine Umänderung erfährt, wenn der Same reichlichen Ertrag gibt, und daß das Fruchttragende das Korn selbst ist, und die Anwendung auf die Personen deshalb passe usw., und man kann auch mit van Koetsveld den Sachverhalt mit dem sata und consitus der Lateiner vergleichen; allein alles das ist doch für eine volkstümliche Redeweise wie die hier in Betracht kommende viel zu gekünstelt und in unnatürlicher Weise tiefsinnig. Viel einfacher ist es, diese und die in anderen Jesus-Parabeln vorkommenden verwandten Formulierungen zu vergleichen mit jener oben angeführten Wendung in dem kleinen Maschal von dem Wert des Maschals: „Der Maschal (Parabel) ist gleich einem König, welcher eine Perle oder ein Goldstück verloren hatte.“

Mt. V. 20. 21: „Was aber auf den steinigen Boden gesäet wurde, das ist der, welcher das Wort hört und es sofort mit Freuden annimmt: er hat aber nicht Wurzel in sich selbst, sondern er ist nur eine Zeitlang dauernd.“ Mt. 13, 20

Mc. V. 16. 17: „Und diese verhalten sich ähnlich wie die auf das steinige Land gesäeten, welche, wenn sie das Wort gehört haben, es sogleich mit Freuden annehmen und keine Wurzel in sich haben, sondern Kinder des Augenblicks sind; dann, wenn Drangsal Mc. 4, 16

oder Verfolgung um des Wortes willen kommt, nehmen sie bald Anstoß."

. 8, 13. Lc. V. 13: „Die aber auf den Felsen (sind) die, welche, wenn sie es gehört haben, mit Freuden das Wort aufnehmen, und diese haben keine Wurzel; sie glauben für den Augenblick, und im Augenblick der Versuchung fallen sie ab."

Dies ist unleugbar eine recht eigentümliche und sehr prägnante Konstruktion. Goebel umschreibt ohne Bild: „Er ist als gläubiger Anhänger des Wortes, in welcher Eigenschaft er der Saat entspricht, nicht fest gegründet, indem er als Hörer des Wortes, in welcher Eigenschaft er dem Boden entspricht, dasselbe nicht tief genug in sein Herz hat eindringen lassen." Diese Umschreibung ist geschraubt und gekünstelt und deshalb unannehmbar. Sie entspricht in ihrer Kompliziertheit sehr wenig der Eigenart des jüdischen Maschals. In einem solchen kann zwar sehr wohl die Pointe versteckt sein und ist es in der Tat oft. Aber wenn der richtige Gesichtspunkt einmal gefunden ist, ist die Vergleichung fast immer einfach und fast nie kommt eine komplizierte Verschlingung verschiedener Gedankenreihen vor.

Demgemäß dürfte auch hier der Sachverhalt einfach dieser sein: Gleichwie der wenig tiefe Erdboden eine rasch aufblühende, aber auch rasch hinwelkende Saat trägt (sodaß das beste semen keine wirkliche seges ergibt), so gibt es eine Gruppe von Jesu-Zuhörern, welche in ihrer rasch auflodernden und eifrigen Empfänglichkeit eine große Zukunft zu versprechen scheinen, aber wegen ihres kurz dauernden Festhaltens (πρόσκαιρος), weil nämlich der göttliche Same in ihrem Innern durchaus keine Wurzel geschlagen hat, in der bittersten Weise enttäuschen. Selbst die ungemein leichte Empfänglichkeit enthält eine schlechte Wahrsagung: Statim lætari malum signum est, quia non potest non verbum Dei, si recte percipiatur, in homine operari displicentiam sui — cor contritum, spiritum fractum — luctum denique. — Coccejus.

Was derartige leicht bewegliche Zuhörer innerlich tötet, ist eben ihre leichte Beweglichkeit. Kommt nun θλῖψις hinzu: solche Drangsal oder Trübsal, welche gewöhnlich eine Folge des Fest-

haltens der Wahrheit ist, besonders bei einer neuen großen Wahrheit im Gegensatz zu dem Gewohnheitsleben der Heuchelei —, Trübsal wie z. B. üble Nachrede, Geringschätzung von seiten der Angesehenen und der Autoritäten, geistige und soziale Isolierung u. dgl., so wanken sie, und kommt nun noch Verfolgung aus denselben Kreisen hinzu, so fallen sie sogleich an diesem Anstoß. Demnach: „Wenn Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen kommt, so fällt er sogleich an dem Anstoß."

σκανδαλίζεσθαι ist nach Analogie von Mt. 24, 9. 10 im energischen Sinne aufzufassen, sodaß es nicht einfach „Anstoß nehmen" bedeutet, sondern sich dadurch zum Falle bringen lassen.

πειρασμός bei Lc. ist nach Maßgabe von Mt. 26, 41; Acta 20, 19; 1. Pet. 4, 12 von äußerer Drangsal zu verstehen.

Auch hier können die Jünger kaum im Zweifel sein über die Adressen. Ist es doch eine lebendige Schilderung des Verhaltens der leicht beweglichen galiläischen Volksmassen. Eine begeisterte freudige Empfänglichkeit war in der Tat diesem volkstümlichen Messias entgegengebracht worden. Die Volksmassen nahmen ihn wahrlich „mit Freuden" auf. Eine reiche Ernte schien ihm in Aussicht zu stehen. Die vorhergehenden Kapitel bei Mc. sind von der Huldigung Jesu geradezu erfüllt. Der Zudrang zu ihm war ja ganz überwältigend gewesen. Und jetzt — Abfall und wieder Abfall! Er erscheint ihnen mehr und mehr als ein sittlich laxer Prophet, er ist verdächtig geworden als ein „Weinsäufer", er bekennt sich in Wort und Tat als ein „Zöllnerfreund", er erweist sich als ein sehr mäßiger Beobachter der hoch und heilig gehaltenen Sabbats-Gebote, er verliert alles Zutrauen durch seine Geringschätzung des echt Jüdischen in bezug auf Reinigungen und moralische Überlieferungen, und im übrigen als ein Mann mit strahlenden Vorspiegelungen, welcher ihnen aber nicht einmal „Zeichen", geschweige denn andere Tatbeweise seines echten Messiasberufes geben wollte. Als seine Anhänger werden diese Leute deshalb der üblen Nachrede von seiten der Autoritäten, der verletzendsten Geringschätzung von seiten der „Stützen der Gesellschaft", der Isolierung innerhalb großer Kreise der gläubigen Juden ausgesetzt. Ihr An-

schluß an Jesus, welcher eigentlich wurzellos gewesen ist, und welcher sich nicht befestigen kann etwa in Form aktueller, nationaler Politik, dauert und keimt nur eine kurze Zeit. Schon bei der Aussicht auf Verfolgung von seiten der Machthaber und der maßgebenden Volksleiter fangen sie an, kalt zu werden und zu wanken. Wenn diese Verfolgung nun bald in vollem Ernst hereinbrechen wird, werden sie verwelken, ganz wie die wurzellose Saat unter den sengenden Strahlen der immer höher steigenden Sonne. Die Jünger lernen durch die Parabel, daß ein solcher Ausgang nur das ist, was sie erwarten müssen. Gerade der ursprünglich warme Anschluß ist ja nur ein Vorbote des baldigen Todes wie bei dem Samen auf dem felsigen Erdboden. Ihr Abfall beweist nicht etwa die Schlechtigkeit des Samens, sondern nur die Dürftigkeit des Herzbodens. Damit ist das Geheimnis auf diesem Punkte enthüllt.

Noch eine dritte Art Zuhörer bleiben zuletzt ohne Frucht. Und dieses Resultat entspricht dem Ertrag des zwischen die Dornen fallenden Samens.

4, 18. 19. Mc. V. 18. 19: „Und andere sind die, welche unter die Dornen gesäet waren, diese sind die, welche das Wort hörten, und die Sorgen der Welt und der Trug des Reichtums und die sonstigen Begierden kommen herein und ersticken das Wort und es bleibt ohne Frucht."

. 13, 22. Mt. V. 22: „Was aber unter die Dornen gesäet wird, das ist der, welcher das Wort hört, und die Sorge der Welt und der Trug des Reichtums erstickt das Wort."

c. 8, 14. Lc. V. 14: „Das aber, was unter die Dornen fiel, das sind die, welche gehört haben, und sie gehen hin und ersticken unter Sorgen und Reichtum und Genüssen des Lebens und kommen nicht zur Reife."

Hier ist der Herzboden nicht untief, auch fehlt die Empfänglichkeit nicht; das Wachstum ist auch nicht treibhausartig rasch. Nein, die Wahrheit dringt hinein und schlägt Wurzel und die Wirkung ist unleugbar. Aber neben der Wahrheit wachsen auch andere Mächte mit auf (συνφυεῖσαι). Diese Mächte besitzen das Erstickungsvermögen der Dornbüsche. Diese Erstickungskräfte, welche die Wahrheit daran verhindern, ihr

Ziel, das Hervorbringen vollreifer Frucht, zu erreichen (οὐ τελεσφοροῦσιν Lc., ἄκαρπος γίνεται Mc.), sind nun die folgenden:

1. die weltlichen Sorgen: jene zerstreuenden und zerstörenden und kraftverzehrenden Plagen des armen Mannes;

2. die Hauptgefahr des reichen Mannes: die gaukelnde (ἀπάτη), lockende Anziehungskraft des Reichtums (bemerke das dem Bilde entsprechende entnervende Moment dieser Kräfte) und schließlich

3. die Genüsse des Lebens (Lc. ἡδοναὶ τοῦ βίου, Mc. αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι).

Diese Kräfte sind dazu wohl geeignet, das sicherste Wachstum in der Wahrheit zu verhindern.

Wenn Goebel den Lucastext so erklärt: „Und indem sie hingehen unter dem Einfluß von Sorgen und von Reichtum, welcher die Habgier —, und von Lüsten des Lebens, welche die entsprechenden Begierden in ihnen wecken, werden sie erstickt", so scheint das uns ein zu enger Schematismus zu sein. Denn der Reichtum übt noch andere Wirkungen auf das Gemüt aus, als zur Habgier zu reizen, ja er kann ebensowohl das Gegenteil davon, Verschwendung, bewirken. Das, was hier hervorgehoben werden soll, ist eben nicht die für jede Kategorie eigentümliche Wirkung, sondern vielmehr das, worin die Wirkungen gemeinsam sind, das, worin sie den Einwirkungen der Dornen auf die Saat gleichkommen. Und das besteht eben darin, daß alle drei Wirkungen die Kraft rauben, die Seele verhindern, das Geistige in sich zu konzentrieren; sie wirken alle zerstörend selbst auf blühendes geistiges Leben.

Es ist nun in der Natur der Sache begründet, daß diese Gruppe von Zuhörern nicht den Jüngern so klar und anschaulich vor Augen stehen konnte wie die vorigen. Die vorigen Gruppen hatten schon das entfaltet, was ihnen innewohnte. Diese letzteren werden erst später zeigen, was aus ihnen zuletzt wird, wenn sie der Vollendung entgegengehen sollen. Um so notwendiger ist es, die Jünger auf die noch bevorstehenden Enttäuschungen auch bei solchen vorzubereiten, die jetzt sowohl blühend, wie in der Wahrheit festgewurzelt erscheinen. Denn ebensowenig wie der jüdische Landwirt auch bei der üppigen Saat vor Enttäuschungen infolge der Dornen bewahrt bleiben kann,

ebensowenig wird Jesus bitteren Enttäuschungen entgehen. Das zeigt die spätere evangelische Geschichte zur Genüge. Gegen den Schluß der Predigtzeit des Meisters in Galiläa zeigt sich nach Joh., Kap. 6, ein Abfall innerhalb des weiteren Jüngerkreises selbst eben in dem Augenblick, wo die Entwickelung sich vollenden sollte. Ja, sogar Judas, einer der Zwölf, wird gegen den Schluß der irdischen Laufbahn Jesu derart von weltlicher Begierde überwältigt, daß er völlig verdirbt. Jesus steht sogar unter den Treuesten seiner Treuen da mit der wehmütigen Frage auf den Lippen: „Wollet nicht auch ihr fortgehen?“ Da zeigt es sich, wie segensreich es war, daß diese rätselhafte Seite der Art des Gottesreiches erklärt worden ist. Denn jetzt können sie mit Überzeugung antworten, daß selbst dieser Abfall ihren Glauben an den Wert des lebendigen Gotteswortes nicht getötet hat. Das haben sie in dem Lichte unserer Parabel und der übrigen Unterweisung Jesu eingesehen und erkannt.

Mc. 4, 20. Mc. V. 20: „Und jene sind es, die auf das gute Land gesäet sind, die nämlich, welche das Wort hören und annehmen und Frucht bringen, dreißig-, sechzig-, hundertfach.“

Mt. 13, 23. Mt. V. 23: „Was aber auf das gute Land gesäet ist, das ist der, welcher das Wort hört und versteht, der dann Frucht bringt und trägt, der eine hundertfältig, der andere sechzig-, der andere dreißigfältig.“

Lc. 8, 15. Lc. V. 15: „Das aber im guten Lande, das sind die in schönen und guten Herzen das Wort, das sie gehört, festhalten und Frucht bringen mit Beharrlichkeit.“

Mit einer ähnlichen Formel wie die vorige wird nun zu der Deutung des vierten Ackerteils, des guten Erdbodens, übergegangen. Es ist hier im Gegensatz zu den drei vorigen Gruppen von Solchen die Rede, welche der Wahrheit treu bleiben. Wenn wir die Texte aller drei Evangelien sich gegenseitig ergänzen lassen, so finden wir die entsprechenden Gegensätze zu den drei vorigen Gruppen hier ausgedrückt.

Die hier in Rede Stehenden haben im Gegensatz zu jenen Ersten 1. das Wort verstanden (συνιείς Mt.), sie haben nämlich Herz, Gemüt und Denkvermögen der Wahrheit geöffnet. Sie haben 2. im Gegensatz zu jenen Oberflächlichen dem Worte

Raum gegeben (παραδέχονται Mc.) und sie haben, im Gegensatz zu jenen von fremden Gedanken erfüllten Seelen, 3. das Wort festgehalten (κατέχουσιν Lc.). Infolgedessen trägt der so in die Seelen aufgenommene Same Frucht (καρποφοροῦσιν), und in dieser Fruchtbarkeit zeigen diese Zuhörer Ausdauer, sodaß immer neue Frucht hervorblüht (ἐν ὑπομονῇ).

Dies alles infolge eines schönen und guten Herzens (καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ). Hinsichtlich des Grades aber der Fruchtbarkeit ist auch hier ein Unterschied und zwar, wie dort, ein dreifacher.

Demnach ein fortwährendes Aufsteigen durch sechs Stufen hindurch. Einmal die harten, durch andere Einflüsse von vornherein durchaus unempfänglich gemachten Zuhörer, welche nicht einmal die Wahrheit auf sich wirken lassen — demnach kein Ertrag. Dann die oberflächlichen, leicht, aber nicht tief ergriffenen Zuhörer, welche keine wirkliche Einwirkung erfahren; demnach auch hier kein wirklicher Ertrag. Ferner die von widerstrebenden Kräften beherrschten Zuhörer, welche demnach keinen dauerhaften oder endgültigen Ertrag bringen. Endlich die in Wahrheit fruchttragenden Zuhörer (zunächst die Jünger selbst), welche die Wahrheit verstehen, ihr Raum geben und sie auch festhalten und deshalb Ertrag, aber in verschiedener Menge, geben.

Daß das Wort des Himmelreichs ein so mannigfach verschiedenartiges Schicksal erlebt, ist ebenso naturgemäß wie das Schicksal der guten Aussaat auf dem Ackerlande Galiläas.

Denn das Wort des Himmelreichs ist wirklich eine „Aussaat", welche langsam von Keimen bis zu vollen Ähren wächst, und eine Empfänglichkeit dafür zu erwarten, wie diejenige, welche die Jünger und ihre gleichzeitigen Gesinnungsgenossen selbstverständlich fanden, das beruhte auf Unkenntnis derjenigen Geheimnisse des Himmelreichs, welche sie jetzt mittels Analogien aus der irdischen Natur enthüllt vor sich sehen.

Wir sind hier mit der eigentlichen Auslegung zu Ende und haben nur wenige orientierende Bemerkungen hinzuzufügen.

Obschon diese Parabel, wie alle die anderen auch, aus einer speziellen Situation geschaffen und für bestimmte Menschen in einer ganz besonderen Lage abgefaßt worden ist, so

schließt das nicht ihre allgemeine Anwendung aus. Diese allgemeine Anwendung wird auch nicht durch die scharfe Zurückführung des Gesichtspunktes auf den ursprünglichen speziellen Zweck der Parabel im geringsten beschränkt. Im Gegenteil! Ihre Allgemeingültigkeit beruht nämlich darauf, daß das Himmelreich eben in seinem anfänglichen Hervortreten wegen der Gegensätze, welche dieses Hervortreten bedingten, und wegen der Voraussetzungen, welche die Anknüpfungen bildeten, mit besonderer Klarheit seine Charakteristik entfaltet. Sie beruht ferner auf der Wahrheit, welche Goethe ausspricht:

„Der kleine Gott der Welt
Bleibt stets aus einem Schlag
Und ist so wunderlich
Wie an dem ersten Tag."

Den nämlichen Gruppen von Zuhörern wird das Wort Gottes immer begegnen. Alle Grundurkunden des Christentums sind denn auch aus und für spezielle Zeitbedürfnisse geschaffen. Deshalb fallen sie nie abstrakt aus, werden nie in der Luft schweben. Aber aus den eben angeführten Gründen wird man immer aus ihnen die Charakteristik des Christentums um so besser entnehmen können, je genauer die spezielle Situation ins Auge gefaßt wird, und diese Urkunden werden immer eine allgemeine Anwendung erlauben und verlangen. So sehr nun auch eine Vergleichung zwischen dem natürlichen Ackerboden und dem geistigen Boden des menschlichen Herzens berechtigt ist, so bleibt doch ein charakteristischer Unterschied bestehen, nämlich der, daß der Herzboden ein bewußter und wollender und deshalb veränderlicher ist. Zwar kann hier die Parallele gezogen werden, welche Jansenius mit folgenden Worten treffend geltend gemacht hat: Bona terra non natura tantum sed et cultu. Allein übrig bleibt doch der Unterschied, daß die Veränderung des Herzbodens, von der menschlichen Seite aus, auf dem Willen beruht und deshalb der Verantwortlichkeit unterliegt. Infolgedessen bleibt es immer erlaubt und berechtigt, folgende Anwendung von unserer Parabel und zwar als die in der Praxis zu allen Zeiten wichtigste mit Augustin geltend zu machen: Mutamini dum potestis; dura aratro versate, de agro lapides projicite, de agro spinas evellite. Nolite habere

tenuem terram, ubi radix caritatis alta non sedeat. Nolite curis et cupiditatibus secularibus effocare bonum semen, quod vobis spargitur laboribus nostris. Etenim Dominus seminat; sed nos operarii ejus sumus. Sed estote terra bona. (Sermo 73.)

Jülicher[1]) sagt in Bezug auf die gegenseitige Abhängigkeit der synoptischen Quellen unserer Parabel folgendes:

„Während ich früher mit B. Weiß für die Parabel selber in Lc. 8, 5—8 den fast getreu erhaltenen Text der Logienschrift, bei Mc. 4, 3—8 aber eine, von Mt. 13, 3—8 in der Hauptsache angeeignete Überarbeitung dieses Urtextes zu sehen glaubte, in dem deutenden Abschnitt dagegen den Lc. (8) 11—15 ebenso wie den Mt. (13) 19—23 von Mc. 4 (14—20) abhängig fand, was als Beweis dafür gelten konnte, daß die apostolische Quelle solch einen deutenden Abschnitt noch gar nicht enthielt, muß ich jetzt auf der ganzen Linie den Mc.-Text bevorzugen, welchen Mt. und Lc. eben nur ihrem Geschmack gemäß und mit gewohnter Freiheit reproduzieren. Die Suche nach einem hinter Mc. liegenden Quellentext wird damit aufgegeben; so gewiß ein solcher existiert hat, so wenig Aussicht haben wir, etwa durch bloße Subtraktion der dem Stilcharakter des Mc. angehörigen Elemente in der Erzählung oder ihrer Deutung ihn wiederzugewinnen. Denn Abweichung des Mt. oder Lc. von Mc. wird nur der triumphierend als Überreste einer älteren Quelle begrüßen, der den beiden die Wunderlichkeit zutraut, ihren Text von der Säemannsparabel halb aus Mc., halb aus einem andern Heft ausgeschrieben zu haben."

Es ist dies ein typisches Beispiel zur Beleuchtung der trost- und hoffnungslosen Unsicherheit dieser Versuche, die Art und Weise festzustellen, in welcher die vorhandenen Redaktionen von einander abhängig sein sollen. Es läuft aus in ein Billardkugelschieben, hin und her, vorwärts, seitwärts. Niemals kommt man zu einem festen Stand, unaufhörlich ändern die verschiedenen Texte den Platz. Jeder neue Forscher kann mit der größten Leichtigkeit die Plätze vertauschen. Denn die Gründe

[1]) Gleichnisreden, Bd. II, S. 514—15.

sind in dem Maße mehrdeutig, daß sie, jeder für sich, und noch mehr durch Zusammenstellung, nach drei, vier oder mehr Richtungen verwendet werden können und zwar mit gleichem Recht und mit derselben Überzeugungskraft. Kann doch sogar derselbe Forscher, wie es sich nicht zum ersten und nicht zum letzten Male bei Jülicher zeigt, sich kaum dagegen wehren, das zu verwerfen, was er früher behauptet und angenommen hat, um dann wieder einmal zu schwanken und sich in einer ganz neuen Richtung zu entscheiden. Die Sache ist nämlich die: eine allgemeingültige und demnach wirklich wissenschaftliche Behauptung in dem Sinne, daß sie sich jedem Unbefangenen aufzwingen kann — und das ist die einzig richtige (vgl. K. Kroman: Tænke og Sjælelære[3], Kopenhagen 1899, p. 4) — ist bei dem geschilderten Verfahren an sich ausgeschlossen.

Deshalb — mag diese Seite der Parabelfrage immerhin einen noch so großen Reiz für den Scharfsinn haben, mag es ein noch so ergötzliches Spiel geistreicher Kombinationen sein — werden wir dieselbe hier wie sonst wegen dieser Unfruchtbarkeit nicht besonders pflegen, uns dieser Sisyphusarbeit nicht mit Vorliebe unterziehen, sondern unsere Kräfte lieber auf die vielen noch ungelösten, aber jedenfalls lösbaren Fragen unseres Themas verwenden.

Bezüglich der Zuverlässigkeit der Wiedergabe unserer Parabel und ihrer Deutung in den Evangelien ist unser Gegensatz zu Jülicher in diesem Falle nur ein relativer.

Er weist mit guten Gründen die mancherlei Deutungen ab, die man den Evangelisten in die Schuhe geschoben hat. So die der Alten: die 30, 60 und 100 an gewöhnliche Christen, Kleriker, Jungfrauen, Märtyrer, Mönche in allerhand Variationen zu verteilen; so die geistreicher Modernen (Loman z. B.) in den vier Arten des Bodens die vier Klassen der alten Christenheit, schroffe Judaisten, liberalere Altchristen, ultraradikale Heidenchristen und echte Pauliner wahrzunehmen, das Ganze als eine Apokalypse über den späteren Zustand der Gemeinde zu begreifen.

Aber die Deutung der Synoptiker behandelt das Gleichnis wie eine Allegorie! Das ist nach Jülicher keine Empfehlung

für seine Ursprünglichkeit. Im Gegenteil! „Bisher haben wir bei allen Gleichnisreden eine solche ‚Übersetzung' untunlich gefunden oder nur da naheliegend, wo spätere Einschiebungen konstatiert wurden, wie bei den Mördern, deren Stadt verbrannt wurde (Mt. 22, 6f.), resp. wo allegorisierende Neigung den Text umgestaltet hatte" (II, 532). Doch verwirft er die Vermutungen B. Weiß' über die etwaige „Urgestalt" und spätere vermeintliche Verbesserungen und schließt (II, 534—35):

„Sonach dürfte feststehen, daß, soweit unsere Überlieferung zurückreicht, also bis zu der Schrift, aus der Mc. in 4 für 3—10 und 14—20 und, hier wohl indirekt, auch Mt. 13 und Lc. 8 schöpfen, die Säemannsparabel bloß in Verbindung mit jener Deutung vorhanden gewesen ist. Ein hohes Alter ist dieser gesichert. Wir haben kein Recht, sie Jesus abzusprechen, wenn wir die Erzählung von dem Säemann, wie sie die Synoptiker bieten, als sein Eigentum betrachten. J. Weiß nimmt diesen Standpunkt ein."

Und doch (II, 537):

„Gleichwohl kann ich Bedenken gegen die Überlieferung hier nicht unterdrücken. Die Vorstellungen von Trübsal und Verfolgung um des Wortes willen, von den Augenblickschristen, von denen, die durch den Betrug des Reichtums dem Worte wieder abwendig gemacht werden, sind zwar wahrlich nicht für Jesus unerschwinglich, aber wir fühlen uns bei ihnen doch eher in die Zeit der ältesten Gemeinden mit ihren traurigen Erlebnissen versetzt als in die kurzen Monate seines Werbens."

Daher folgende Hypothese („doch ist es eben bloß eine Hypothese", wird ausdrücklich betont) über die „Urgestalt" (II, 538):

„Der Gedankengehalt des Stückes wäre aber gesichert, auch wenn Jesus nur ganz kurz von dem Säemann geredet hätte, der aussät, und einiges fällt auf den Weg, andres auf Felsenboden, andres unter Dornen, alles mit dem Erfolge, daß nichts eingeerntet wird, während das auf gutes Land Gefallene Frucht zu 30 und 60 und 100 bringt. Das war eine weise Benutzung allgemein anerkannter Tatsachen zur Abwehr von überspannten Erwartungen, wie von unberechtigten Ansprüchen an ihn und seine Sache; als einfaches Gleichnis oder, etwas lebhafter, in Form einer Geschichte konnte Jesus das vortragen."

Wir geben gerne zu, daß es damit zu einer genügenden Blässe, Saftlosigkeit, schwachem Fermentvermögen gelangt ist. Ob das mit der geschichtlichen Situation und dem Gesamteindruck von der Persönlichkeit Jesu als des gewaltigsten aller Umwälzer stimmt, ist freilich eine andere Frage.

Dem gegenüber können wir nur ganz einfach auf unsere obige Darstellung der Situation verweisen. Dieselbe dürfte ohne weitere Fingerzeige das Nötige zur Lösung der Bedenken Jülichers enthalten.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Hieronymus († 420): Die Fruchtbarkeitsgrade: 100fältig = die Jungfrauen, 60fältig = die Witwen und die Enthaltsamen, 30fältig = die in keuscher Ehe Lebenden. Nach anderen: 100fältig = die Märtyrer[1]).

Beda († 735): Die mit schlechten Gedanken gehörte Predigt nehmen die unreinen Geister aus dem Gedächtnis[2]).

Thomas († 1274): Eine dreifache Vollkommenheit: 1. eine gewöhnliche (30-), 2. wenn man etwas mehr hat (60-), 3. wenn man schon so fortgeschritten ist, daß man die Seligkeit vorausschmeckt (100fältig)[3]).

---

[1]) In expositione quoque bonae terrae, iste est qui audit Verbum. Primo ergo debemus audire, deinde intelligere et post intelligentiam, fructus reddere doctrinarum et facere vel centesimum fructum, vel sexagesimum, vel tricesimum . . . centesimum fructum virginibus, sexagesimum viduis et continentibus, tricesimum casto matrimonio deputantes... Quidam nostrorum centesimum fructum ad martyres referunt: quod si ita est, sancta consortia nuptiarum excluduntur a fructu bono (Op. omn. ed. Mign., T. 7, p. 92).

[2]) Pravis cogitationibus auditam praedicationem concludat et immundi spiritus ea de memoria tollunt . . . Petrosa significant duritiam cordis, ubi non est altitudo terrae id est studium disciplinae (Op. omn. ed. Migne, T. 3, p. 65).

[3]) Sic triplex est perfectio. Communis justitia, et sic est perfectio trinarii, quae habetur per tricentorum numerum; sed cum plus habet ultra communem, tunc dicitur facere sexagesimum fructum, sed quando perfectus est et jam praegustat suavitatem, tunc pervenit ad centesimum fructum. Fructus justitia, quae habetur ex praedicatione (Com. in Mt. et Joan., Parma 1861, p. 125).

Calvin († 1564): Nicht etwa 10 Zuhörer aus 40 werden gerettet, sondern hier soll gewarnt werden, da viel Same verloren geht[1]).

Das Unkraut im Weizen[2]).

(Mt. 13, 24—30; 13, 36—43.)

Nach unseren oben ausgeführten Grundsätzen müssen wir auch hier nach der besonderen Situation und dem besonderen Problem für die Jünger fragen, welche eine Parabel eben dieses Inhaltes erforderlich machen konnten.

Wir müssen dabei an Erscheinungen innerhalb des eben anbrechenden Messiasreiches denken, welche auffallend und rätselhaft waren oder den Jüngern nach ihren Voraussetzungen unbegreiflich vorkommen mußten und deren Rätselhaftigkeit nur durch Enthüllung eines „Geheimnisses dieses Reiches" gelöst werden konnte.

Es ist nun klar, daß dieses Reich in den Gedanken der Jünger von idealem Glanz umgeben sein mußte. Das Reich mußte in ihren Vorstellungen als eine mit glühender Sehnsucht erwartete Erlösung aus dem Elend der Zeiten hervortreten. Daß das Volk nun vorwiegend an die Erlösung aus dem politischen Elend dachte, war, wie wir in der Einleitung ausgeführt haben, eine der Ursachen, weshalb Jesus zeitweilig eine Form der Predigt benutzen mußte, welche sein Wesen verschleierte. Den Jüngern zwar war nun das politische Elend nicht so sehr oder gar ausschließlich ein peinigendes Rätsel. Waren sie doch hauptsächlich aus der Schule des Täufers, des

[1]) Non quod ex quatuor auditoribus unus tantum vel decem ex quadraginta, doctrinam amplexi fructificent . . . sed tantum admonuit in multis perire vitae semen ob diversa vitia, quibus vel statim corrumpitur, vel arescit paulatim degenerat . . . Qui in petrosa . . . Tales apud Mt. et Mc. vocantur temporarii non tantum quia ad tempus professi se Christi discipulos, postea in tentatione desciscunt: sed quia sibi quoque videntur veram habere fidem. Ideo apud Lc. dicit Chr. eos ad tempus credere: quia fides similis est honor ille, quem Evangelio deferunt. Com. in Evangelistas, Amstelodami 1667, p. 148. 49).

[2]) Textkritisch: Mt. 13, 28: om. δουλοι post οι δε B. cop. WH.; 30: τω καιρω ℵ CL Rcpt. εως BDLchm. Trg. WHtxt Weiß αχρι ℵ L; om. εις ante δεσμας LXΔ Trg WH.i Kl.; 36: διασαφησον ℵ B φρασον Rcpt. Tsch.

großen Moralisten, hervorgegangen. Für einen solchen Mann und damit für die von ihm beeinflußten Jünger konnte zwar das politische Element einen bestimmten Platz im Bilde des Reiches haben, allein das moralische mußte doch immer das Hauptmoment bleiben. Und eben darum mußten sie meinen, daß, wenn das Reich Jesu überhaupt etwas Neues und Gutes mit sich bringen sollte, dies jedenfalls in einer moralischen Reinigung und Entfernung aller unheiligen Elemente bestehen mußte. Sollte das Gottesreich in irgend einer Beziehung ein ideales sein, so mußte sie jedenfalls in der unzweifelhaften sittlichen Reinheit bestehen. Zu diesen Gedanken gesellte sich noch die herrschende Vorstellung, daß mit dem Anbruch des Reiches der Teufel und damit alle Teufelsherrschaft in Israel vernichtet werden sollten. Ihr Meister Johannes hatte ihnen dieses auch geradezu in Aussicht gestellt. Was Johannes selbst, trotz seines glühenden Eifers, nicht vermocht hatte, das würde der Stärkere, der nach ihm käme, ausrichten. Das charakterisierende Werkzeug des Messias Jesus wäre eben die Wurfschaufel, und diese würde er mit unerbittlicher Kraft zur vollständigen Säuberung seiner Tenne benutzen, bis die Spreu ausgeschieden und verbrannt wäre (Mt. 3, 12; Lc. 3, 17). So hatte Johannes vorausgesagt. Doch, was erlebten sie? Je länger Jesus wirkte, um so klarer wurde es, daß mitten in der Anhängerschar gar viele moralisch Unechte und Heuchler sich befanden, welche nur halbwegs, äußerlich und mehr als dürftig die messianischen Lebensbewegungen mitmachten. Aber was wurde auf diese Weise aus dem moralischen Lebensideal des neuen Reiches, eben dem Nerv der neuen Zustände? War es denn wirklich die göttliche Wahrheit, welche aus dem Munde Jesu sprach, wenn seine Verkündigung doch so gemischte und zweifelhafte Folgen haben konnte? Nicht genug damit, daß die Volksführer Jesum gar nicht als Messias anerkennen wollten, daß die Begeisterung, die er angefacht hatte, bei vielen der Flamme eines Papierhaufens ähnlich war, daß jetzt, nach der Weise wie Jesus auftrat, kaum mehr von einer messianischen Volkserhebung in Israel durch den Nazarener die Rede sein konnte. Von allen diesen Enttäuschungen abgesehen — auch nicht darin schien ihnen das Ideal verwirklicht werden zu sollen, daß sie einem, wenn

auch nicht großen, so doch durchaus reinen Reiche angehörten! Warum machte der Meister denn von jener gewaltigen Säuberungskraft, von der ihr voriger Meister geweissagt, gar keinen Gebrauch?

Daß dieser Gedankengang bei den Jüngern nicht ein konstruiertes Hirngespinst, sondern tatsächliche Wirklichkeit war, das läßt sich beweisen.

Auf einer nicht viel späteren Stufe sagt der Jünger Johannes zu Jesu: „Meister, wir haben einen auf deinen Namen Dämonen austreiben sehen, und wir haben es ihm gewehrt, weil er uns nicht nachfolgt.“ Jesus aber sagte zu ihm: „Wehret es nicht; denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch“ (Lc. 9, 49. 50). Die Jünger Jacobus und Johannes sprechen zweifellos die Stimmung im Jüngerkreise überhaupt aus, wenn sie ein andermal, gereizt durch die Engherzigkeit und die unempfängliche Gesinnung der Samariter, sagen: „Herr, willst du, daß wir Feuer vom Himmel herunterkommen und sie verzehren heißen.“ Jesus dagegen wandte sich um und schalt sie und sprach: „Ihr wisset nicht, welches Geistes Kinder ihr seid“ (Lc. 9, 54—56). Ja, so war es. Überhaupt, sie verstanden in dieser Beziehung gar nicht seine und seines Reiches Eigenart, ja, konnten gerade nach ihren besten und wertvollsten Voraussetzungen dieselbe nicht begreifen, falls nicht eine ihnen gegenwärtig ganz im Dunkeln liegende Seite dieses Reiches enthüllt würde. Ja, so fern lag ihnen dieses Verständnis, so neu und fremdartig war ihnen diese Eigentümlichkeit des Reiches, daß selbst eine klare und überzeugende Enthüllung nur langsam und unter Schwierigkeiten ihnen die Augen völlig öffnen konnte.

Diese Enthüllung gibt nun in der lichtvollsten und schlagendsten Weise die Parabel von dem Unkraut im Weizen (Mt. 13, 24—30; 36—43).

V. 24a: „Eine andere Parabel legte er ihnen vor und sprach:“ Mt. 13, 24a.

Jesus trägt ihnen diese Parabel als ein gleich nach der Säemannsparabel folgendes Gleichnis vor: ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς. αὐτοῖς geht auf die Volksmassen (V. 3, 10. 13), sodaß die Parabelrede nach der Unterbrechung durch das Jüngergespräch fortgesetzt wird. B. Weiß: Die vier Evang. 1900, S. 85.

Ob das nun auch als der geschichtliche Vorgang aufzufassen ist, das ist sehr fraglich. Denn nach der bei den Synoptikern durchgängig herrschenden Gewohnheit haben wir in unserem Kapitel augenscheinlich eine nach sachlichen Gesichtspunkten vorgenommene Komposition von Parabeln, welche an sich wahrscheinlich zu verschiedenen Zeiten innerhalb einer Hauptphase im Leben Jesu gesprochen sind. Das Wertvolle bei dieser Zusammenstellung, wenn sie auch nicht die genaue Geschichte widerspiegelt, ist, daß wir dadurch mit einem Blick die verschiedenen Seiten eines Problems übersehen, und zwar von eben den Seiten beleuchtet finden können, nach welchen hin die erste Jüngergemeinde die Lösung der Reichsrätsel im Lichte der Verkündigung Jesu gesucht und gefunden hatte.

Mt. 13, 24b. V. 24b: „Ähnlich ist das Reich der Himmel geworden einem Manne, der guten Samen säete auf seinem Acker."

ὁμοιώθη: „das Himmelreich ist gleich geworden". Dieses Präteritum (Mt. 25, 1 hat bezeichnenderweise in der entsprechenden Formel Futurum) ist gewiß nicht zufällig, sondern will andeuten, daß die hier zu behandelnde Erscheinung in dem neuen Reiche schon damals deutlich zum Vorschein gekommen ist[1]). Wenn hier das Himmelreich „verglichen wird mit einem Manne, welcher —", so ist das jene, dem jüdischen Maschal eigentümliche prägnante Ungenauigkeit in der Ausdrucksweise. Nach unserem Sprachgebrauch will das etwa heißen: das Verhältnis des Himmelreichs ist gleich geworden dem Verhältnis, welches mit einem Manne stattfindet, der guten Samen auf seinem Acker säete . . . Durch diese Wendung wird sofort die Aufmerksamkeit auf das vernünftige, landwirtsgemäße

[1]) B. Weiß bemerkt zu Mt. 21, 2, wo das Gleichnis von dem Hochzeitsmahl mit derselben Formel (nicht ὁμοία ἐστίν) eingeleitet wird: „weil auch dies Gleichnis von Tatsachen ausgeht, die sich bereits in der Entwickelung des Gottesreiches herausgestellt hatten" (Die vier Evang. in berichtigtem Texte. 1900, S. 126). Wiederum: „ωμ., wie 7, 26 der Aorist zeigt, daß das Himmelreich bereits in seiner Entwickelung gedacht, in der es tatsächlich gleich geworden dem, was der ανθρ. σπειρας (bem. den Aor.) erlebte" (l. c. p. 85). Jülicher dagegen: „faktisch wechseln die beiden Formeln rein zufällig ab."

Verfahren des Mannes gerichtet: der Same ist gut. Als ein praktisch tüchtiger Landwirt hat er dafür gesorgt. Dies wird gleich am Anfang festgestellt. Und um diesen grundlegenden Umstand als um eine *cardo* dreht sich die ganze folgende Erzählung; von da aus werden die folgenden Erlebnisse und Vorkehrungen des Landwirtes begreiflich und die nachfolgende Deutung der Parabel lichtvoll und überzeugend.

Die auffällige Konstruktion σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ ist eine Prägnanz, welche ausdrückt, daß der Same, nachdem er in den Acker gekommen ist, dort (in dem Acker) sich zu Ähren entfalten sollte. Es kommt hier in Betracht, daß das σπέρμα nach dem Sprachgebrauch der Septuaginta sowohl die Aussaat (semen) als die Saat (seges) bedeuten kann. Davon zeugt der Gebrauch von σπέρμα 1. Sam. 8, 15, wo gesagt wird, daß von den σπέρματα der Zehnte erhoben wird, und Jes. 23, 3, wo die phönikischen Schiffe als mit dem σπέρμα des Nils beladen erwähnt werden.

σπέρμα kann an den genannten Stellen unmöglich der Same, die Aussaat, bedeuten. Wenn Gen. 3, 15 und sonst überall in der Bibel von dem „Samen des Weibes“ mit dem Worte σπέρμα gesprochen wird, so wird damit natürlich der Ertrag gemeint. Gleichwohl bedeutet σπέρμα eigentlich: der Same, die Aussaat, und auf diese Doppelbedeutung wird in dem Gleichnis reflektiert, auf die Aussaat, welche auf den Acker geworfen wird, und auf die Saat, welche in dem Acker Früchte trägt (siehe unten). Eine ähnliche, prägnante Konstruktion finden wir Lc. 8, 7, wo es von der Saat heißt, daß ein Teil davon ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν fiel.

Also eine gute, sorgfältig gereinigte Aussaat war es, welche demnach einen schönen Ertrag edeln Weizens erwarten ließ.

Nun aber werden alle diese sorgfältigen Vorbereitungen und wohl begründeten Erwartungen von einem Feinde des Landwirtes vereitelt.

V. 25: „Während aber die Leute schliefen, kam sein Feind und säete Giftlolch dazu mitten unter den Weizen und ging davon.“ Mt. 13, 25.

Während die Leute schliefen (hinterlistig wird die Nachtzeit benutzt, damit vor dem Aufblühen gar nichts geahnt

werden soll), „säet der Feind eine Aussaat von Lolch dazu mitten unter den Weizen", gleichwie man heutzutage, bald nach dem anfänglichen Aufblühen einer Kornsaat, z. B. Grassamen mitten unter eine Kornsorte aussäet. „ἐπισπείρειν term. techn. der Landwirtschaft = interserere, z. B. Theophr. hist. plant. VII, 1, 3; 5, 4; gewisse Fruchtarten heißen ἐπίσπορα." (Jülicher.)

Um klar zu machen, wie naturgetreu und demnach überzeugend dieser Zug ist, genügt es, anzuführen, daß zu allen Zeiten und in allen Erdteilen ein derartiges schändliches Benehmen eine wohlbekannte Sache gewesen ist. In der römischen Rechtspflege des Altertums war diese Sache sogar als ein nach der Erfahrung vorkommender Fall besprochen. In den Digesten des Corpus juris civilis lib. IX, tit. 2, lege 27, § 14 (ad legem Aquiliam) heißt es: Et ideo Celsus quærit, si lolium aut avenam in segetem alienam injeceris, quo eam tu inquinares, non solum „Quod vi aut clam" dominum posse agere vel, si locatus fundus sit, colonum, sed in factum agendum. (Daher sagt Celsus, daß, wenn du Giftlolch oder wilden Hafer [avena = avena fatua] in die fremde Saat geworfen hast, um dieselbe damit zu verunreinigen, der Besitzer nicht bloß [das Interdikt] „Was mit Gewalt oder heimlich" anstellen könne oder der Pächter, wenn das Landgut verpachtet worden ist, sondern auch auf das Geschehene geklagt werden dürfe.) Nach Roberts, Oriental Illustrations, p. 541, führen wir folgendes an: „Siehe den lauernden Schurken, die Zeit abwartend, wenn der Nachbar seinen Acker pflügen wird: sorgfältig paßt er den Zeitpunkt auf, wenn seine Arbeit damit vollendet ist, um die folgende Nacht, was die Eingeborenen pandinellu, d. h. pig-paddy nennen, hineinzuwerfen. Da dies schnell wächst, blüht es vor der guten Saat auf und breitet sich aus, ehe es geerntet werden kann, sodaß der arme Besitzer des Ackers erst nach Jahren das lästige Unkraut los werden kann." Der Verfasser war nach einem langjährigen Aufenthalt in Indien mit den dortigen Sitten wohl bekannt.

Trench[1]) teilt mit, daß in unserer Zeit ein irischer Pächter, welchem gekündigt war, wilden Hafer (wild oats) in seinen Acker

[1]) Notes on the Parables of our Lord[66], London 1898, p. 87.

säete, natürlich um dem Besitzer zu schaden. Der Schwindelhafer, gleich dem Lolch, reift und produziert Samen vor der Saat, in welche er eingemischt ist, und wird dadurch fast unausrottbar (inexpugnabile gramen, Ovid). Ebenso ist in Indien eine der stärksten Drohungen (welche auch nachts ausgeführt wird) diese: ich werde perum pirandi (ein übelriechendes Gewächs, welches in hohem Maße die Saat verdirbt) auf deinen Acker aussäen.

Das aufwachsende Unkraut war nicht, wie einige meinen, die Brandähre (*ustilago carbo*), da der Flug- oder Staubbrand derselben in den Blütenstauden des Weizens, der Gerste und des Hafers durch die Brandpilze verursacht wird[1]); auch nicht Gicht- oder Radekörner, da diese von dem Weizenälchen (Anguillula tritici) herrühren[2]). Auch darf man nicht mit Zellers Biblischem Wörterbuch und der Calwer Biblischen Naturgeschichte unter ζιζάνιον Ackerquecke verstehen, allerdings eine der schlimmsten Plagen für den Landwirt. Da aber die Ausrottung der Quecken aus der auf dem Acker wachsenden Saat selbst ein Ding der Unmöglichkeit ist, so wäre unter dieser Voraussetzung der Vorschlag der Ackersleute eine Abweichung von der die ganze Zeit streng bewahrten und wegen des Beweises so überaus wichtigen Naturtreue.

Nein, es muß Lolch sein, diese unter dem Namen des lolium temulentum, hebr. Zonin, wohlbekannte, falsche Weizenart, welche auf der frühesten Entwickelungsstufe sich nicht von dem echten Weizen auf dem Acker unterscheiden läßt, aber, wenn gegessen, in ihren Wirkungen geradezu narkotisch ist. Sie wurde von den Rabbinen als eine Weizenart angesehen, nach der Sage vor der Sündflut als Strafe für die Sünden des damaligen Geschlechts aus echtem Weizensamen

---

[1]) Leunis-Frank: Synopsis der drei Naturreiche[2], Bd. II, 1, S. 675.

[2]) Das Weizenälchen (Anguillula tritici) schmarotzt in Weizenkörnern, welche dadurch den als Gicht- oder Radigkeit bezeichneten Krankheitserscheinungen verfallen. . . . Werden gichtkranke Körner ausgesäet, so wandern die Larven aus und suchen junge Weizenpflanzen auf. . . . Im Frühling gelangen sie mit dem Wachstum der Pflanzen zwischen die Blatter. (Leunis-Ludwig: Synopsis[3], 1886, Bd. I, 2, S. 795.)

entstanden, später als Taubenfutter benutzt[1]). Der Lolch erzeugt eine reichliche Saat von schwarzem Korn und ist zur Zeit des Ährenschießens von der Weizenpflanze leicht zu unterscheiden[2]).

Zwar war es der Bosheit gelungen, ihr Benehmen geheim zu halten und von der nächtlichen Schandtat sich hinwegzuschleichen (ἀπῆλθε), und es konnten sich zwar die falschen Weizenpflanzen eine Zeitlang während des Aufblühens unter den echten verstecken, aber:

Mt. 13, 26. V. 26: „Als aber die grüne Saat sproßte und Frucht ansetzte, da zeigte sich auch der Giftlolch."

Sobald die Zeit des Ährenschießens herannahte (das ist mit βλαστάνω gemeint, weil dieses Verbum *frondesco* bedeuten kann) und sobald die Frucht (sc. hier das Korn in den Ähren) hervortrat (καρπὸν ἐποίησεν), da kam auch der Lolch zum Vorschein (ἐφάνη)[3]). Zum Beweise der Naturtreue führen wir ein paar sachverständige Zeugen an. L. Fonck: „Solange die Saat grün ist, unterscheidet auch ein geübtes Auge nicht das Tollkorn (Lolch) vom guten Weizen. Aber kaum beginnen sich die Ährchen zu entwickeln, da zeigt sich der große Unterschied: auf dem Weizenhalme erhebt sich die eine große Ähre, beim Lolch bilden sich lauter kleine Ährchen in den Anschnitten der Spindel. Das ist der Zeitpunkt, auf den der Evangelist mit dem nachdrücklichen ὅτε ... τότε hinweisen will. (L. Fonck, l. c. p. 28.) — Um noch ein Zeugnis herbeizuziehen, weil die Tatsächlichkeit von Jülicher bestritten wird, sei hier noch eine

---

[1]) Bereschith, R.; XXVIII, 6. R. Lulianus, f. Tiberii nomine R. Isaaci dixit: etiam terra (wie der triticum-Same) adulterata est, serebant in ea triticum et ipsa produxit zizania, ista zizania seculo diluvii multiplicata fuerunt. Kilaim I, 1: triticum et zizania non habentur heterogenea inter se.

[2]) Gemara Hieros.: dixit R. Aba f. Zebedæi: sunt loca, in quibus sinunt crescere zizania pro columbis (Joh. Jac. Wetstenius: Novum Testamentum Græcum, Amstelædami 1751, Vol. II, p. 403.)

[3]) Jülicher: „Wie Mc. 4, 28: das καρποφορεῖν von dem ersten Hervortreten der Fruchtkörner in der Ähre, wenn nicht sogar der Ähre selber." — „Ob mit ἐφάνη gemeint ist: sichtbar werden = aufgehen, oder: erkennbar werden in seinem Unterschiede vom Weizen, wird sich nicht ausmachen lassen."

Autorität wie H. B. Thomson angeführt: Erlaube mir, dich auf jenen Lolch aufmerksam zu machen, welcher unter der Gerste wächst. Das Korn hat sich gerade weit genug entwickelt; um die Parabel zu illustrieren, sagt er, einen Acker in der Nähe vom Genezareth-See beschreibend, den er selber sah: „Auf den Ackerteilen, wo das Korn Ähren geschossen hat, da hat der Lolch ebenso getan, und kein Kind kann ihn mit Weizen oder Gerste verwechseln. Wenn aber beides weniger entwickelt ist, wird selbst die genaueste Untersuchung oft nicht den Lolch entdecken. Selbst Bauern, welche in diesem Lande die Äcker zu jäten pflegen, versuchen nicht, das eine vom andern zu scheiden. Sie würden nicht nur das gute Korn damit verwechseln, sondern zumeist sind auch beide Wurzeln so ineinander verschlungen, daß eine Scheidung unmöglich ist, ohne beides auszureißen. Beides muß daher miteinander wachsen bis zur Ernte.“ (The Land and the Book, London 1881, p. 420. 21.)

Der Giftlolch kommt so deutlich zum Vorschein, daß er die Aufmerksamkeit und Verwunderung der Ackersleute erweckt.

V. 27: „Es kamen aber die Knechte des Hausherrn Mt. 13, 27.
heran und sagten zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen gesäet auf deinem Acker? Woher hat er denn Lolch?“

Ganz nach der Art landwirtschaftlicher Arbeiter, zumal wenn sie zu den Angehörigen des Gutes zählen, folgen sie mit interessierter Aufmerksamkeit dem Schicksale der Saat. Sie haben genau aufgepaßt und können nun kaum glauben und gar nicht begreifen, was sie doch mit eigenen Augen sehen. Obschon sie die Arbeit der Bodenbereitung und des Aussäens mitgemacht oder miterlebt haben und somit wissen, was geschehen ist, kommen sie für einen Augenblick doch auf den Gedanken, ob dieses Unbegreifliche sich vielleicht trotz allem aus der Beschaffenheit des Samenkorns erklären ließe. Wissen sie doch aus Erfahrung, wie leicht man sich in solchen Sachen täuschen kann. Aber nein! „Hast du nicht guten Samen gesäet auf deinen Acker?“ — sie erwarten doch eine bejahende Antwort auf diese Frage. Doch, wenn dem so ist: „woher hat er (der Weizen) denn den Lolch?“ Ihr Auftreten als erfahrene Landarbeiter ist ganz zutreffend geschildert. Ein jeder, der

sich mit Landwirtschaft beschäftigt hat, weiß, daß es genau so zugeht.

Mt. 13, 28. V. 28: „Er aber sagte zu ihnen: Ein Feind hat das getan. Die Knechte aber sagten zu ihm: Willst du nun, daß wir hingehen und es einsammeln?“

Die vorgebrachte Erklärung: „Ein Feind hat das getan“ macht den erfahrenen Leuten ohne alle umständlichen Auseinandersetzungen den Zusammenhang sofort klar. Nicht weniger naturgetreu ist der von denselben Leuten in fragender Form vorgebrachte Vorschlag. Es widerstrebt ihren Gefühlen als Landwirt, daran zu denken, daß dieses herrliche Saatfeld mißlingen solle, und gewohnt, immer einen Ausweg selbst in der schwierigsten Lage zu finden, fragen sie, ob sie nicht hingehen dürfen und es (den Lolch) sammeln, ausjäten[1]).

Es ist dies ein durchaus mögliches, bekanntes und von Landwirten mitunter, doch selten angewandtes Verfahren. Bei einem Schriftsteller des Altertums, Ennius, wird es ausdrücklich gesagt: Ubi videt avenam et lolium crescere inter triticum, seligit, secernit, auffert; sedulo ubi operam addidit. Quam tanto studio servit[2]).

H. B. Tristram sagt von den Verhältnissen heute: „Der Lolch wird, wenn irgend möglich, auf dem Acker sorgfältig ausgejätet; und Dean Stanley, wie auch andere Reisende, haben bemerkt, wie die Weiber und Kinder auf den Kornfeldern Samariens damit beschäftigt waren, die hohen, grünen Stiele auszupflücken, welche die Araber zawan nennen.“ (Natural History of the Bible[9], 1898, p. 487.)

Dennoch erregt dieser Rat bei dem Hausherrn Bedenken. Deshalb:

---

[1]) θελ mit fig. Konj. delib. vgl. 1. Kor. 4, 21: Willst du, sollen wir es zusammenlesen (συλλ wie 7, 16). (B. Weiß.)

[2]) Die Stelle, die fast als eine „Annotation“ zu Mt. 13, 28. 29 erscheint, wird zitiert von dem berühmten Grammatiker Priscianus, Bd. X, S. 42 seiner Institutiones grammaticæ. P., aus Cæsarea in Mauretanien gebürtig, blühte als Grammatiker zu Konstantinopel unter K. Anastasius (491—518). Sein Werk ist ausgezeichnet durch reichliche Zitate aus zum Teil verloren gegangenen Schriften des Altertums.

V. 29: „Nein, damit ihr nicht beim Einsammeln der Lolchhalme mit denselben auch den Weizen ausreißet.“ Mt. 13, 29.

Als erfahrener und vorsichtiger Landwirt widersetzt er sich im gegenwärtigen Falle diesem Verfahren, um nicht gleichzeitig den Weizen auszureißen, dessen Wurzeln — das weiß er aus Erfahrung — mit denen des Lolches sehr stark ineinander verschlungen sind. Nicht deshalb hegt er also dies Bedenken, weil der Lolch nicht unterschieden werden könnte. Im Gegenteil hebt sich der Lolch jetzt charakteristisch genug von dem Weizen ab, sonst hätten die geübten und offenbar stark interessierten Ackersleute ihn nicht entdecken und nicht voraussetzen können, daß der Hausherr ihren Rat, „den Lolch auszusondern und wegzuschaffen“, zu befolgen wünschte. Möglich ist es, daß der Hausherr diese Entscheidung nun aus Rücksicht auf die Menge und auf die Weise, in welcher der Lolch im vorliegenden Falle über den Acker zerstreut gefunden wird, trifft. Da hier nämlich von einem Aussäen die Rede ist, welches von einem hinterlistigen und böswilligen Menschen ausgegangen ist, so läßt sich denken, daß der Lolch dermaßen mit den Weizenwurzeln verschlungen ist, daß bei näherer Überlegung ein Ausjäten vergeblich und gefährlich befunden wird[1]). Es ist ein weiterer, fein realistischer Zug in der Parabel, daß der Hausherr sich nicht auf ein bloßes Nein als Antwort auf die Frage der Ackersleute beschränkt, sondern seinen abschlägigen Bescheid auch diesen einfachen Leuten gegenüber, begründet. Es ist dies nicht nur ein Glied in der Ökonomie der Parabel, sondern zugleich einer der vielen Züge sorgfältiger Naturtreue, in der eben eine starke Beweiskraft liegt.

V. 30: „Lasset beides miteinander bis zur Ernte wachsen, und zur Erntezeit werde ich zu den Schnittern sagen: Sammelt zuerst den Lolch und bindet ihn in Bündel, ihn zu verbrennen, den Weizen aber sammelt ein in meine Scheune.“ Mt. 13, 30.

Ohne irgendwie auf Abhilfe des Übelstandes zu verzichten, entschließt sich der Hausherr, beides miteinander wachsen zu

[1]) Vgl. die nach Thomson angeführte Mitteilung über die heutigen Verhältnisse gerade an den galiläischen Seeufern.

lassen (συναυξάνεσθαι ἀμφότερα) bis zur Ernte. Dann wird er zu den Schnittern sagen, wie sie verfahren sollen: zuerst den Lolch sammeln und dann ihn verbrennen. Die Sache ist nämlich die, daß ein Ausreißen dann, wann der Weizen reif und ausgewachsen ist, gar nicht bedenklich ist, während ein Ausreißen zur Zeit des Ährenschießens dem Weizen in empfindlichster Weise durch die Störung des Wurzelfriedens hätte schaden können. Daß dies ein landwirtschaftlich völlig einwandfreies Verfahren ist, ist sicher. In schlagender Weise hat van Koetsveld[1]) das festgestellt. Derselbe fragte nämlich einen erfahrenen Landwirt, ohne ihm zu sagen, daß er dabei unsere Parabel im Sinne hatte, wie ein Bauer am besten von dem lästigen Unkraut sich befreien könnte. Der Bauer antwortete: „Ein gescheiter Landwirt braucht auf die Dauer davor keine Furcht zu haben, wenn er nur bei der Ernte ganz einfach die Pflanzen zuerst aussucht und dieselben in Säcke ladet wegen des Ausfallens der Körner, ehe noch der Weizen gebunden und gedroschen wird.“ Wie naturgetreu auch das Binden in Bündel und Verbrennen des Unkrauts ist, das erklärt uns Leopold Fonck[2]), indem er uns mitteilt, daß „die Backofenhütte aus Lehm, die (in Palästina) bei keiner Wohnung fehlt und ähnlich sicher auch früher vorhanden war, mit derartigen Unkrautbündeln und allerlei anderem kohlenden und qualmenden Brennmaterial geheizt wird, weil in der Regel kein Holz zu haben ist.“

Daß das gewöhnliche Hausgesinde das Dreschen, Reinigen und Heimfahren des Getreides nach der Darstellung der Parabel nicht besorgt, ist wieder ein Zug realistischer Naturtreue, da im Orient diese Arbeit fast immer besonders geeigneten Lohnarbeitern („Schnittern“) überlassen wird[3]).

* * *

Bei der Auslegung folgen wir getrost der Deutung, die Jesus den Jüngern gab, als er nach der Entlassung der Massen mit ihnen in der Herberge versammelt war.

---

[1]) De Gelyken. van d. Zaligmaker, 1869, Bd. I, S. 83.

[2]) „Senfkörnlein, Tollkorn und höhere Parabelkritik“ in Zeitschr. f. kath. Theol., 1902, Bd. I, S. 31. 32.

[3]) Vgl. Fonck a. a. O., S. 31.

V. 36a: „Hierauf verließ er die Massen und ging in das Haus. Und seine Jünger traten zu ihm und sprachen:“ Mt. 13, 36a.

Die Jünger bitten ihn einfach:

V. 36b: „Sage uns das Gleichnis von dem Unkraut des Ackers.“ Mt. 13, 36b

Es ist dies ein naiver Ausdruck für: „Erkläre uns das Gleichnis.“ van Koetsveld bemerkt treffend: ein Kind würde auch fragen können: „Willst du mir das Rätsel sagen?“

Die Deutungsweise ist bei dieser Parabel gar nicht auffallend, weil es kaum zu bestreiten ist, daß sie eine Allegorie ist. Wenn dennoch der allegorische Charakter dieser Parabel von neueren Auslegern (zuletzt von H. Weinel)[1]) geleugnet wird, so hängt das teils mit der Abneigung der Neueren gegen die Allegorie und allegorische Deutung zusammen, teils mit der unrichtigen, von uns wiederholt als falsch nachgewiesenen Vorstellung, daß eine Allegorie nicht aufklärend wirken könne.

Die Deutungsmethode Jesu ist bei dieser Parabel ein wenig anders als bei der Säemannsparabel und zwar infolge der Situation. Dort mußte er auf die Charakterisierung der Gruppen genauer eingehen. Denn es kam darauf an, daß die Jünger jede einzelne derselben wiedererkennen konnten. Hier genügt es, ihnen einige Schlüssel in Form einer Reihe von mehr summarischen Begriffsübertragungen in die Hand zu geben. Dann ergibt sich die Anwendung leicht von selbst.

V. 37: „Er aber antwortete: Der den guten Samen aussäet, ist der Sohn des Menschen; der Acker aber ist die Welt, der gute Same aber, das sind die Söhne des Reiches, der Giftlolch aber sind die Söhne des Bösen.“ Mt. 13, 37.

Wir erfahren nun, daß der Acker die Welt ist, und daß somit die Welt das Gebiet ist, in dem Jesus seine Tätigkeit ausübt. Es ist ein bedeutsamer Zug, daß der Acker als die Welt gedeutet wird. Da es sich nämlich hier um die Einmischung schlechter Elemente unter die Glieder der messianischen Gemeinde handelt, wäre es sehr naheliegend gewesen, zu sagen:

[1]) Die Bildersprache Jesu. Gießen 1900, S. 48.

Der Acker ist die Kirche. Das hat man auch in der kirchlichen Auslegung trotz der klaren Worte in unserem Texte gesagt. So Calvin: Quamquam Christus postea subjecit agrum esse mundum, dubium tamen non est, quin proprie hoc nomen ad Ecclesiam aptare voluerit, qua exorsus fuerat sermonem — und viele andere vor, mit und nach ihm. Allein Tatsache ist, daß die „Kirche“ in diesem Zusammenhange entschieden ein Anachronismus gewesen wäre. Eine Rede von der „Kirche“ zu der Zeit wäre für die Jünger etwas schlechthin Unverständliches, ja Gegenstandsloses, und wenn unser Text hier statt „Welt“ „Kirche“ gehabt hätte, dann wäre diese sich als authentisch gebende Deutung und damit auch die Parabel in der vorliegenden Gestalt das Erzeugnis einer späteren Generation der urchristlichen Gemeinde. Denn für die Jünger gab es zu dem im Evangelium angegebenen Zeitpunkt freilich keine andere „Kirche“ als die Religionsgemeinschaft der Juden. Erst zur Zeit Pauli wird die Kirche ein Hauptbegriff in seiner messianischen Verkündigung, und dieser Begriff kann nur mit der Entwickelung des Paulinismus in den Vordergrund des Gemeindelebens rücken. Der damalige im Vordergrund stehende Begriff dagegen ist das „Reich Gottes“, das „Reich der Himmel“. Dementsprechend ist in unserem Texte auch von den „Kindern des Reiches“ die Rede. Auffallend könnte es scheinen, daß Jesus nicht sagt: Der Acker ist Israel. B. Weiß u. a. haben sich daran gestoßen und kurzer Hand „die Welt“ hier jener berühmten ersten Gemeindegeneration zugeschrieben. Allein die weltumspannende Idee, welche mehr oder weniger klar schon in den besten Kreisen der Zeitgenossen Jesu lebte (schon der alte Simeon spricht sie Lc. 2, 32 aus), diese Idee hat sich Jesus gleich angeeignet. Daß sie schon auf dieser Stufe mit zu seinem Selbstbewußtsein gehörte, erhellt daraus, daß er kurz vorher seinen Anschluß an Jonas, diese klassische Prophetengestalt des Universalismus, ausgesprochen hat. Die Niniviten (als Typus der Weltmächte) werden einst Glieder des Gottesreiches sein, ebenso wie die Königin des Südens, der Typus der nach der Weisheit Gottes dürstenden Heiden, (Mt. 11, 39—42). Wir können diesen Gedanken des Universalismus bei Jesus bis zu seinem ersten Auftreten zurück verfolgen.

Er hat Tyrus und Sidon, jene durch ihren Handel als Kulturträger wirkenden Phönikier, als teilhaftig an dem Gottesreich geschildert (Mt. 11, 20—24). Ja, gleich nach der Bergpredigt sagte er, daß viele kommen werden von Morgen und Abend, also aus der ganzen weiten Welt, als Teilnehmer an dem Segen der Patriarchen im Reich der Himmel (Mt. 8, 11). Hier in unserer Parabel, wo die Reichsgeheimnisse eine Sonderbehandlung erfahren, konnte der Universalismus erst recht nicht unerwähnt bleiben. Wie nötig eine Aufklärung über die neue christliche Wahrheit: „der Acker ist die Welt" war, und wie schwer verständlich sie der ersten Jüngergemeinde war, das zeigt der Umstand, daß ein Paulus seine ganze gewaltige Kraft aufbieten mußte, um für diese Wahrheit Verständnis zu gewinnen. Sehr bezeichnend ist es ferner, daß dieser Idee eine Sonderbehandlung zuteil wird in einer Reichsparabel, welche nur in dem Judenevangelium des Matthäus vorkommt. Es bietet sich hier eine günstige Gelegenheit, zu erklären, warum wir nicht ohne Einschränkung H. Weinels obersten Grundsatz für die Kritik der Parabeln annehmen können. Er lautet: „Mit Sicherheit kann als Deutung und Zusatz der Gemeinde nur das und alles das angesehen werden, was einzelne Züge der Gleichnisse auf Gemeindezustände oder eschatologische Gedanken der Gemeinde bezieht." In dieser Form ein sehr unsicherer Grundsatz! Denn viele „Gemeindezustände und eschatologische Gedanken" können sowohl der späteren Gemeinde wie Jesu eigener Jüngergemeinde gemeinsam sein, sind es nachgewiesenermaßen tatsächlich gewesen. Wenn das nun der Fall ist, warum denn nicht dem Zeugnis der Evangelien einfach Vertrauen schenken? Das gebietet wissenschaftliche Nüchternheit. Gleich zu dekretieren: Weil in der zweiten Generation diese und jene „Zustände und eschatologische Gedanken" vorhanden waren, ist dieser und jener Zug sicher (!) eine Deutung oder Zusatz der Gemeinde, ist in seiner Raschheit — laienhaft. Nein: nur wenn sich jene „Zustände und Gedanken" in Jesu Jüngerkreis als nicht vorhanden sein könnende nachweisen lassen, darf man es wissenschaftlich als Deutung und Zusatz der Gemeinde hinstellen. Diese Form der Regel läßt zwar Hypothesen nicht leicht aufkommen, aber zum Vorteil der Wahrheit und

zur Mehrung des mit Recht teilweise geschwächten Zutrauens zu unserer Wissenschaft und den Männern, die sie treiben. — „Der gute Same, das sind die Söhne des Reiches." Hier ist doch noch hinzuzufügen jene Doppeldeutigkeit des Begriffs Same: das Gotteswort (= der gute Same) ist es, welches in seiner Entfaltung sie zu Söhnen des Reiches macht. Das erhellt aus dem Satz: „Der den guten Samen säet, ist der Menschensohn" (V. 37). Der Same aber, welchen er aussäet, sind ja nicht Menschen, sondern das ist Gottes Wahrheit im Menschenherzen, und hieraus erblühen die Söhne des Reiches. „Der Lolch (hier die aufwachsende Pflanze) sind die Söhne des Bösen." Der Doppelsinn kommt auch hier zum Vorschein, wenn es heißt: „Der Feind aber, der es gesäet (ὁ σπείρας αὐτά), ist der Teufel" (V. 39). Der Teufel nämlich hat nicht die Söhne gesäet, sondern er hat es (die Keime der Bosheit) gesäet, und daraus entwickeln sich Söhne der Bosheit oder des Bösen, des Reiches des Bösen. Daß τοῦ πονηροῦ Neutrum ist, erhellt schon aus der Parallele mit „den Söhnen des Himmelreichs"; dementsprechend „Söhne des Himmelreiches" und „Söhne des bösen Reiches". Dazu kommt, daß beide Ausdrücke die Qualität dieser verschiedenartigen Menschen hervorheben sollen.

Es gibt also — das wird hier gelehrt — eine mächtige Persönlichkeit, welche das Wachstum des Gottesreiches vereiteln oder wenigstens sehr schädigen kann. Diese verfolgt ihr Ziel mit tatkräftigem Zielbewußtsein und hinterlistigem Verfahren. Das wurde schon in der vorigen Parabel ausgesagt, wo besonders betont wurde, daß der Teufel die Wirkung des Wortes auf die Herzen zu zerstören versucht, ihr Eindringen verhindert. Hier wird nun hervorgehoben, daß der Teufel versucht, selbst in solche Kreise, in die das Wort schon Eingang gefunden hat, seine Anhänger, die echten Kinder seines Geistes, hineinzubringen, um gleichzeitig das Wachstum und das Blühen der Guten zu schädigen. Es ist also nicht die Rede von einem Giftsamen, welchen der Teufel direkt in die Herzen der Gläubigen aussäet, nicht von der unleugbaren moralischen Unvollkommenheit ihrer Lebensführung, sondern von bösen Menschen, welche dicht und tief unter die Gläubigen gemischt werden, und zwar in der bestimmten Absicht, sie zu

verderben oder wenigstens ihre Entfaltung und ihr geistiges Gedeihen zu hemmen.

V. 39b: „Die Ernte aber ist das Weltende, die Schnitter aber sind Engel." Mt. 13, 39b.

Daß die Ernte der Endpunkt der messianischen Zeit, der Tag des Weltgerichts ist, das ist eine Folge des Universalismus in unserer Parabel, und daß die Schnitter Engel sind, liegt auf derselben Ideenlinie. Daß die δοῦλοι die Jünger sind, liegt in der ganzen Situation. Sie waren es ja, welche eine baldige Ausscheidung glühend begehrten und verlangten.

Es wird ihnen indessen durch die Parabel das „Geheimnis" enthüllt, daß eine solche baldige Ausscheidung nicht notwendig mit zur Idee des Reiches gehört. Die Ausscheidung soll bis zu einer Zeit aufgeschoben werden, in der sie den Kindern des Reiches nicht mehr schaden kann. Diesen muß eine ruhige Zeit des Wachstums bereitet werden und erhalten bleiben. Es muß ihnen Gelegenheit gegeben werden, gründlich Wurzel zu schlagen. Wir müssen uns also den Sachverhalt so denken, daß ein derartiges Zusammenwachsen der reinen und der unreinen Elemente stattfindet, daß eine Ausrottung der letzteren die Herzwurzeln der Reichskinder in dem Maße zerrisse, daß es ihnen empfindlich, vielleicht gar tötlich schadete. Wir müssen hierbei daran denken, daß ein unnachsichtiges Ausreißen der unreinen Elemente, die ja in der geistigen Wirklichkeit Personen sind, in das Familienleben eingreifen würde in einer Weise, welche diese Grundlage des sittlichen und religiösen Lebens zur Erfüllung ihrer Bestimmung unfähig machte. Das würde höheren Interessen der Reichskinder selbst schaden und der Sache des Reiches entgegenwirken. Erst wenn der gegenwärtige Weltlauf mit den ihm eigentümlichen Verhältnissen vollendet sein wird, erst am Ende der Zeit (ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος,[1]) ist die rechte Gelegenheit zum Eingreifen vorhanden. Dann wird es auch geschehen:

[1]) Für die Bedeutung ist zu vergleichen der gleichwertige Ausdruck, Dan. 12, 13: συντέλειαν ἡμερῶν. (E. Huhn: Die alttestl. Zitate u. Reminiszenzen im N. T., 1900, Bd. II, S. 18.)

Mt. 13, 40-42. V. 40—42: „Wie nun der Giftlolch eingesammelt und im Feuer verbrannt wird, so wird es am Ende der Welt sein. (41) Der Sohn des Menschen wird seine Engel aussenden, und sie werden sammeln aus seinem Reiche hinweg alle die Ärgernisse und die den Frevel tun (42) und werden sie in den Feuerofen werfen, da wird das Heulen und Zähneknirschen sein."

Und dann wird das mit voller Wirkung und so geschehen können, daß die Reichskinder auf den richtigen Platz kommen, dann werden die Unechten aus dem Gottesreiche ausgesondert werden; entfernt werden sowohl die Skandale, die Ärgernis erregenden Taten (πάντα τὰ σκάνδαλα), als ihre persönlichen Ausüber (τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν). Die letzteren werden in den Feuerofen geworfen, sowohl um unschädlich gemacht zu werden (wie bei dem Verbrennen des Unkrautes), als zur Strafe. Die Strafe wird als Wehklage und ein schmerzhaftes, verzweiflungvolles Zusammenbeißen der Zähne charakterisiert.

Die in der Deutung gegebene Schilderung des Schicksals der Auserwählten liegt eigentlich außerhalb des Rahmens der Parabel. Auf Grundlage der an der Hand der Parabel vorgeführten Schlußsituation malt Jesus das Schicksal jener Auserwählten frei aus. Eine solche Freiheit darf sich der Urheber der Parabel, und der allein, erlauben, zumal dieses Schicksal gewissermaßen in den Voraussetzungen der Parabel vorgebildet ist. Um so mehr ist den Auslegern strenge Beschränkung auf die in den Bildern sicher vorgezeichneten Anwendungen geboten. Damit sind Ausdeutungen wie etwa die folgenden ausgeschlossen:

Daß das Beisammensein der Ungerechten mit den Gerechten zu einer Übungsschule und einem Mittel des Wachstums wird (Augustin, Stier, Nebe).

Daß die Gerechten die Strafe der Ungerechten mit ansehen sollen, weil die ersteren zuerst gesammelt und verbrannt werden (Bengel).

Daß die Gerechten als Sieger das Schlachtfeld behaupten sollen (Nebe).

Daß das Binden in Bündeln die verschiedene Bestrafung nach den Graden der Bosheit darstellen solle (Augustin, Nebe).

V. 43: „Alsdann werden die Gerechten wie die Sonne leuchten in ihres Vaters Reich. Wer Ohren hat, der höre!“ Mt. 13, 43.

Mit einer Reminiszenz an Dan. 12, 3 wird von den „Kindern des Reiches“ gesagt, daß sie in dem Reiche ihres Vaters wie die Sonne scheinen sollen. Denselben Sinn hat nämlich in der Danielstelle 12, 3[1]) ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος, weil in der Parallele von dem Glanz der Sterne gesprochen wird, demnach: Sonne und Sterne. Dieser Glanz der Gerechten wird dadurch ermöglicht, daß die Ärgernisse und die Bösen weggeräumt sein werden, sodaß die Eigenschaften der Guten nicht mehr durch jene Einmischung verdunkelt und gehemmt werden.

Versuchen wir nun, uns klar zu machen, was die Jünger von ihren Voraussetzungen aus an Hand dieser Parabel lernen konnten.

Durch die wiederholte Anwendung des Bildes von dem Wachstum der Saat — unter den acht ersten Reichsparabeln kommt dieses Wachstum als Hauptvorstellung in vier von ihnen vor — muß es ihnen klar werden, daß das „Himmelreich“ sich nur allmählich und langsam entfaltet, und daß sein Anfang, in dem sie sich jetzt befinden, im ganzen seinem Wesen nach unscheinbar sein muß. Deshalb widerstreitet der geringe Anschluß gar nicht dessen Natur. Ähnliches gilt von dem augenscheinlichen Mangel an idealer Reinheit. Dieser Mangel ist nicht etwa in der Unvollkommenheit der Wahrheit, die Jesus verkündigt, begründet. Im Gegenteil ist die messianische Wahrheit an sich schier und rein, voll und ganz, so wie eine gute Aussaat es sein soll. Die Sache ist einfach die, daß der Teufel durch seine verkappten Werkzeuge im Dunkeln tätig gewesen ist, und es war den Jüngern nicht schwer, aus der hinterlistigen Hetze der Pharisäer gegen den Meister sich an Beispiele dieser Tätigkeit zu erinnern. Wenn es nun die Jünger stillschweigend oder laut wünschen, der Meister solle

[1]) Die Stelle lautet in Übersetzung: „Die Weisen werden leuchten wie der Glanz der Himmelsveste (ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος LXX), und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig.“

die Unreinheit, die Falschheit, die Heuchelei, die Giftigkeit, kurzum das Ärgerliche jener widerlichen Einmischung ausfegen, so wird ihnen nun einleuchtend gemacht, warum er nicht so verfahren kann und will. Das Gebiet seiner Wirksamkeit ist die Welt, und das Reich muß sich die allgemeinen Verhältnisse dieser Welt gefallen lassen. Alle schlechten persönlichen Elemente auszureißen — und ohne dies können die anstößigen Taten auch nicht ausgerottet werden —, das hieße, die „Kinder des Reiches" selbst der größten Gefahr aussetzen. Er mußte in diesem Falle viele den Jüngern nahestehenden Personen ausstoßen, deren Leben mit dem ihrigen aufs innigste verschlungen war, ja, deren rücksichtslose Entfernung die Wurzeln ihres eigenen Lebens dermaßen berühren würde, daß es die Ruhe und alle übrigen Bedingungen des Wachstums für sie selbst im höchsten Grade gefährdete. Als ein besonnener und um ihr eigenes Seelenwohl bekümmerter Herr wollte der Meister das nicht tun, und sie selbst mußten nach nüchterner Überlegung ihm darin recht geben. Sein Reich umfaßt nicht einen eng beschränkten Raum und eine kurze Zeit; allen Kräften, den bösen wie den guten, soll volle Zeit und Platz gegeben werden, sich zu entfalten. Jene lästige Mischung, welche durch die Verhältnisse der gegenwärtigen Zeit und dieser Welt (αἰὼν οὗτος) bedingt ist, muß geduldet werden und wird nicht unüberwindlichen Schaden anrichten. Ihr Meister ist nicht um das endgültige Schicksal der Reichskinder unbesorgt. Aber erst wenn die Entwickelung des Reiches zu Ende geführt ist, soll die Reinigung stattfinden, dann aber auch gründlich. Mit der Wurzel ausgerissen und durch die Strafe vernichtet werden sollen beide, das Böse und die Bösen in der Welt; dann erst wird das Idealreich sich voll und ganz entfalten, und die „Kinder des Reiches" werden zu ihrem vollen Recht kommen und ihre ganze Herrlichkeit in dem Reiche ihres Vaters erlangen, wann Gott alles in allem sein wird (1. Kor. 15, 28). Daß das hier geschilderte Verfahren vernünftig ist, das lernen die Jünger an Hand der Parabel, deren Charakteristikum eben das wohl überlegte, vom landwirtschaftlichen Standpunkte ganz tadelfreie Verfahren des Hausherrn ist. Sie werden dadurch gezwungen, ihre eigenen Meinungen — die der Meister wahrscheinlich zu ihrer großen Entrüstung unbeachtet

gelassen hat — als unvernünftig anzusehen. Es ist ihnen ein neues „Geheimnis des Himmelreichs“ enthüllt worden, eine Eigentümlichkeit desselben Reiches, die sie früher nicht ahnten und die sie durch eigene Kraft und Vernunft nicht erraten konnten.

Die so gewonnene neue Einsicht müssen sie sich genau einprägen. „Wer Ohren hat, der höre!“ Ist es doch nur zu leicht, in idealistischem und kurzsichtigem Eifer dieselbe nicht zu beherzigen. Deshalb die Schlußvermahnung.

Es ist aus alledem klar, daß unsere Parabel gar nichts über Kirchenzucht enthält, wie die überlieferte kirchliche Auslegung es behauptet. Das ist ein Gedankenfehler, welcher daraus herzuleiten ist, daß der Acker als die Kirche statt als die Welt gedeutet wurde. Wenn die Deutung bei Matthäus hier die Welt und nicht die Kirche hat, so ist dies schon an sich ein wuchtiges Zeugnis dafür, daß diese Deutung jedenfalls vorkirchlich ist und somit nicht aus Gemeindereflexion einer späteren, kirchlich orientierten Zeit entstanden sein kann.

In der Frage nach der Ursprünglichkeit dieser Parabel ist unser Gegensatz zu Jülicher ein absoluter.

Er sagt[1]):

1. „Schon 24 ist die Erwähnung des Säens ‚auf seinem Acker‘ nicht durch die Situation motiviert; Mt. denkt bei dem Säemann und bei dem Samen an die 37f. gegebene Deutung und will die Welt, das Arbeitsgebiet des Menschensohnes, zugleich als sein Eigentum bezeichnen.“

2. „Daß der reiche Herr, der viele Knechte hat, selber säen geht, wundert uns nicht mehr, wenn eben Jesus darunter zu verstehen ist: der läßt sich nicht durch Knechte vertreten, sie können nicht wie er säen.“

3. „25 ist das nächtliche Kommen des Feindes, der Giftlolch auf dem besäeten Weizenfeld nachsäet, ein höchst auffallender Zug; die ζιζάνια pflegen zwischen dem Weizen von selber zu wachsen, und der Feind eines Landmannes wird bequemere Mittel kennen, dem Nachbar zu schaden; allein wenn der Teufel gemeint ist, der im Stillen, unbemerkt, die Bösen mitten zwischen

[1]) Gleichn. Jesu, Bd. II, S. 557. 58.

den Gotteskindern ansiedelt, sich selbst auf der Stätte nicht blicken läßt, so ist alles in Ordnung."

4. „Daß die ζιζάνια 26 erst erscheinen, wo der Weizen schon Frucht gebracht hat, was auf dem Acker unmöglich ist, paßt in die Allegorie; immer hinter dem Guten her, es nachahmend und durch seine Erfolge gereizt, wirkt das Teuflische so gefährlich."

5. „Die Frage der Knechte[1]) 26 ist überaus thöricht, wenn es die Sklaven eines Landbesitzers wären, um so seltsamer, als der Herr auf der Stelle Bescheid weiß; und das Anerbieten der wohlmeinenden Fragesteller ist kaum klüger als ihre Frage. Aber wenn dieser Herr Christus ist und die Knechte treue Jünger von ihm, so werden wir Frage wie Angebot nur löblich nennen können; ihnen ziemt das Entsetzen über diese Fülle von Bösem an heiliger Stätte und die Bereitwilligkeit, aufzuräumen mit Feuer und Schwert" (vgl. Lc. 9, 54, I; 1. Kor. 5, 2 ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν).

6. „Der definitive Bescheid des Hausherrn ist bei allegorischer Fassung in allen seinen Teilen klar; insbesondere auch, daß die θερισταί wie selbstverständlich von den fragenden δοῦλοι unterschieden werden; das eine sind eben Engel, das andre Menschen."

7. „Jenes πρῶτον bei dem συλλέξατε τὰ ζιζάνια, das bei einem Landmann doch wieder als eine Konzession an seinen Haß, als eine unkluge Zurückstellung des bei der Ernte Wichtigsten beurteilt werden müßte, verliert alles Anstößige, wenn Christus verfügt, daß die Gerechten nicht zum Genuß ewiger Seligkeit zugelassen werden und also die Vollendung seines Reiches nicht verwirklicht sein kann, solange noch die Bösen unbestraft dahin leben."

---

[1]) Vor ihm schon B. Weiß noch drastischer und greller (Meyers Krit. exeg. Komm. zu Mt.[9], p. 557f.): „Die Frage der Knechte, woher der mit gutem Samen besäete Acker den Lolch habe, widerspricht wie der Zug vom bösen Feinde an sich dem zu Grunde liegenden Naturverhältnis, da auch der dümmste Bauernknecht nicht fragen wird, wo das im Felde wachsende Unkraut herkommt, und dient nur dazu, noch einmal auf den bösen Feind hinzuweisen, der nachher in der Deutung des Evangelisten eine besondere Bedeutung gewinnt."

8. „Auch das ‚Binden' der ζιζάνια wird kaum zufällig an dem unwürdigen Gast 22, 13 eine Parallele haben, und die δέσμαι erinnern an die Unterscheidung gewisser Klassen unter den Verworfenen 24, 51 . . ."

Und ferner (II, 559):

„Positiv fruchtbar erweist sich nämlich hier die Negation; die Erwägung der Argumente gegen die Authentie der Unkrautallegorie führt uns zu der Forderung eines genaueren Parabelkernes in ihr."

Und nun der „Parabelkern"!

„Wenn die Unkrautparabel der von den Fischen einigermaßen ähnlich gelautet hat, wie wir das bei Paaren gewöhnt sind, so hat sie ganz schlicht von einem Acker gehandelt, der Weizen und mitten unter dem Weizen Giftlolch trug, und wo zur Zeit der Ernte die Schnitter sorgfältig die Lolchhalme von dem Weizen sonderten, um sie zu verbrennen, den Weizen aber in die Scheune zu sammeln" (II, 560).

Die Gegenbeweise gegen diese Aufstellung sind schon beigebracht, und wir können uns somit in weitem Umfange der Worte anderer Forscher bedienen, um Punkt für Punkt Jülicher zu widerlegen.

Ad 1.: „Wenn wir überhaupt ein Recht haben, zu fragen, weshalb der Evangelist ‚seinen Acker' und nicht ‚den Acker' gesagt hat, so bietet uns die Situation doch genügende Motive dafür: im Gegensatze zu dem Säemann, der gleich darauf als auf fremdem Acker säend erscheint, mochte es beim Herrn ganz gut hervorgehoben werden, daß er auf seinem eigenen Felde säet." (Leopold Fonck: Senfkörnlein, Tollkorn etc. in Ztschr. f. kath. Theol., 1. Qu. 1902, S. 26.)

Ad 2.: Dieser Einwand verdient kaum eine ernste Auseinandersetzung. Denn jeder Mensch, der irgendwie mit der Landwirtschaft vertraut ist, weiß, daß ein Gutsherr so gut wie ein Bauer immer ganz unbefangen sagt: „Ich habe dies Jahr Weizen auf das Ackerstück gesäet, auf dem früher Rüben standen", und daß jeder Bauer weiß, daß von einem Gutsherrn gesagt wird: „Er hat die auserlesenste, aufs Sorgfältigste gereinigte Saat gesäet", selbst wenn er nicht ein Körnlein davon mit eigener Hand ausgestreut hat. Einen solchen Einwand

kann nur ein Stubengelehrter vorbringen. Ein Mann des praktischen Lebens hätte einen so törichten Einwand nie niederschreiben können.

Ad 3.: „Wenn dem Feind nun aber dies Mittel gerade bequem ist? Niemand merkt, wer der Thäter gewesen ist, was bei anderer feindlicher Handlung nicht so leicht möglich ist. Wächter stellt man nicht um einen Weizenacker auf. Auch auf diese wunderliche Vorstellung sind Theologen schon verfallen und sie tadeln den Herrn, daß er es an der nötigen Aufsicht habe fehlen lassen. Nein, weil man Äcker nicht bewachen läßt, so wartet der Feind die Nacht ab, wo er auch nicht zufällig von Leuten, die auf dem Felde arbeiten, gesehen werden kann, um seinem Gegner den Schabernack zu spielen. Es ist eine sehr bequeme Art, einen Bauer gründlich zu schädigen und zu ärgern.“ (Heinrich Weinel: Die Bildersprache Jesu, 1900, p. 46.)

Und ferner:

„Daß bei gut gereinigtem Ackerfeld und ebenso sorglich gesäubertem Samenkorn der Taumellolch von selber zwischen dem Weizen zu wachsen pflege, ist mindestens eine ‚höchst seltsame‘ Behauptung, und daß die Handlungsweise des nächtlichen Feindes in Zweifel gezogen wird, ist eine ebenso seltsame Unkenntnis orientalischer Verhältnisse.“

Auch Edersheim bemerkt, daß derartige Streiche im Orient häufig waren und sind. Daß Ähnliches im Altertum auch nicht ‚höchst auffallend‘ war, zeigt sogar das alte römische Corpus juris. (Vgl. oben; Fonck, l. c. p. 27.)

Ad 4.: „Die ζιζάνια sind doch erst später gesäet worden und nicht von selbst gewachsen. Wann die Aussaat geschah, wird nicht gesagt; denn der Satz ‚während die Menschen schliefen‘ sagt nur, daß es in irgend einer Nacht, die auf die Aussaat folgte, geschah. Durch den Nachsatz hat Jülicher bewiesen, daß es nicht Mangel am Können ist, wenn er modernisierende Allegorien so tapfer bestreitet.“ (Weinel, p. 47.) Vgl. übrigens oben die Beweise für die Naturtreue dieses Zuges.

Ad 5.: „Wie stellt sich nun Jülicher dazu? Er glaubt zunächst die Thatsache, daß ‚im Stadium des χόρτος Weizen und Lolch nicht unterschieden werden könnten‘, als eine mit Theophrast (Hist. plant. VIII, 7, 1) kaum verträgliche Behauptung in

Zweifel ziehen zu dürfen (S. 548): denn dieser alte Grieche sage, daß gerade die Blätter der αἶρα ganz andersartig als die des Weizens seien. Aber weshalb soll dadurch denn die bei allen Botanikern feststehende Thatsache jener Ähnlichkeit des Lolches und Weizens irgendwie ins Wanken geraten? Jülicher möge doch selber einmal hinausgehen und sich den Lolch auf dem Felde ansehen; wenn er will, bin ich auch gern bereit, ihm aus meinem biblischen Herbarium den Lolch und den Weizen zu zeigen, die ich am 4. Mai 1896 auf einem Felde bei Jerusalem (nahe bei der Russenkolonie) gesammelt habe. Vielleicht überzeugt er sich dann, daß nicht jene Thatsache, sondern die Bedeutung des Wortes αἶρα bei Theophrast zu Zweifeln Anlaß geben kann.“ (In der letzten Vermutung irrt sich Fonck. Eine Stelle bei Dioscondes, Mat. med., stellt jene Identität außer Zweifel.)

Auf das Zitat aus Theophrast kann Jülicher sich gar nicht berufen. Dagegen hat die Stelle für unsere Auffassung dieser Parabel ein besonderes Interesse.

Dieser alte Grieche — ein Aristoteles-Schüler —, die größte Autorität in der botanischen Wissenschaft des alten Hellenentums, sagt an der von Jülicher herbeigezogenen Stelle Hist. plant. VIII, 7, 1 (in der Ausgabe von John Stockhouse, Oxford 1814, Cap. 6 finc, 7 in.): „Von den übrigen Samen geht keiner durch das Aussäen in eine andere Art über, aber vom Weizen und von der Gerste sagt man, daß sie sich in Lolch verwandeln, vorzüglich der Weizen. Dies geschehe bei Platzregen und vorzüglich an Plätzen, die viel Schlagregen bekommen haben.

„Daß aber der Lolch keine Frühlingspflanze ist, wie das andere Unkraut, wie einige vorgeben, ist daraus ersichtlich, daß er im Herbst sogleich aufgeht und sich durch mehrere Merkmale unterscheidet.

„Er hat schmale, gedrungene und glatte Blätter: am eigentümlichsten ist die Glätte; denn das Gedrungene kommt außer ihm auch dem Aigilops zu. Dies nun ist das Eigentümliche sowohl dieses Gewächses als des Flachses. Denn auch aus diesem soll der Lolch entstehen.“

Der Standpunkt der modernen Wissenschaft ist der folgende (Leunis-Franck: Synopsis der Pflanzenkunde [8], 1885,

Bd. II, S. 744): „Der Taumellolch[1]) ist ein höchst lästiges Unkraut, weil der Same mehrere Jahre in der Erde liegen kann, ohne seine Keimkraft zu verlieren. Das Tollkorn erscheint daher in nassen Jahren oft plötzlich, sodaß Unerfahrene dann sogar behaupten, das Getreide habe sich in Lolch verwandelt."

Ferner (H. B. Tristram: The natural history of the Bible[9], 1898, p. 487): „Lolium temulentum, Lolch, eine Grasart, sehr verbreitet und in reichlicher Menge auftretend in allen Ländern, welche an das mittelländische Meer grenzen.

„Da die Pflanze ein breiteres Blatt hat als die meisten wildwachsenden Grasarten, ist sie dem Weizen vollkommen ähnlich, bis die Ähre erscheint.

„Die Eingeborenen hegen heute noch denselben Aberglauben, wie die Talmudisten ehemals, daß der Lolch und der Weizen von demselben Samen herstammen. . . . Die Voraussetzung der Parabel dagegen ist, daß die ζιζάνια von einem Feinde gesäet wurden, ein vom Weizen verschiedener Same, anderen Ursprungs. Wenn beide erst in Ähren stehen, können sie natürlich mit einem Blick unterschieden werden."

Wir ersehen hieraus:

1. Die Darstellung in der Parabel beruht auf einer viel klareren und richtigeren Naturerkenntnis, als es die Auffassung der altgriechischen Wissenschaft oder die bei den Rabbinen damals (s. oben) und unter dem Volk noch jetzt (Tristram) herrschende Vorstellung ist. In der Parabel wird ganz richtig vorausgesetzt, daß der Lolch nur aus eigentümlichem Samen stammen kann, daß er sich anfangs von dem Weizen nicht deutlich unterscheidet, während er nach dem Ährenwuchs mit einem Blick erkannt wird; daß er sowohl durch Ausjäten, aber ohne besonderen Erfolg, bekämpft wird, als auch, und zwar mit mehr Erfolg, nach dem Einernten durch Aussondern. Mit andern Worten: die Naturtreue ist für jene Zeit fast erstaunlich, weil die Beobachtung in diesen bäuerlichen Kreisen der Natur ihre Geheimnisse mit größerer Sicherheit abgelauscht hat als die hohe Wissenschaft des Altertums.

---

[1]) Auf Äckern besonders unter Sommergetreide häufiges Unkraut, Taumellolch, Sommerlolch, Tollkorn.

2. Auf ein so wenig sicher gegründetes Urteil wie das Theophrast's darf man sich unter diesen Umständen nicht gegen den Evangelisten berufen. Dieser versteht ja seine Sache viel besser!

Übrigens kann der Lolch, welcher im Herbst zum Vorschein kommt, nicht zu dieser Jahreszeit im χόρτος-Zustand sein, selbst wenn der alte Theophrast sich das einbildet, was aus dem Text nicht einmal hervorgeht. Da der Lolch, welcher im Herbst als solcher deutlich zu erkennen ist, nach dem oben Gesagten im Sommer aufkommt, ist er eben im Herbst nicht mehr im Chortoszustand (dem Zustand vor dem Ährenschießen).

„Aber man versetze sich einmal lebendig in die Situation und man wird die Frage der Knechte ganz gerechtfertigt finden. Hätte der Acker nur so viel Unkraut gehabt wie jeder andere in demselben Teil der Gemarkung, so wären die Knechte nicht mit der Frage gekommen. Daß Matthäus, so gut wie der dümmste Bauernknecht, weiß, daß Unkraut von selbst auf dem Acker wächst, sollte man ihm billig zutrauen. Und notwendig war dieser Zug, die Frage, für die Allegorie nicht, es hätte genügt, zu sagen: als der Herr seinen Acker besah, sprach er . . . Man hat sich die Situation so vorzustellen: die Knechte haben den Acker im Vorübergehen betrachtet und die unverhältnismäßig große Menge des Unkrauts bemerkt. Sie kommen und fragen: ‚Hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesäet?' Der Acker ist wie andre auch; hat er viel Unkraut, so kann das nur durch den Samen hineingekommen sein. Daher die Frage, die in ihrem Wortlaut voraussetzt, daß die Knechte nicht glauben, der Herr werde schlechtes Saatgut hinausgegeben haben. ‚Woher hat er das Unkraut?' Der Herr weiß, daß sein Same gut war, darum antwortet er: ‚Ein feindlicher Mensch hat das gethan'." (Weinel, p. 47.)

„Aber wenn wir die Worte des Evangelisten beachten, der mit Nachdruck zweimal den guten und schönen Samen hervorhebt (καλὸν σπέρμα), so werden wir auch bei den Knechten voraussetzen müssen, daß sie wußten, das wohlgereinigte Saatkorn sei frei von Lolchsamen gewesen. Sie kannten auch den Acker ihres Herrn und wußten, daß das Erdreich gut von Unkraut gereinigt worden war und in früheren Jahren keinen oder doch nur wenig Lolch getragen hatte.

Bei dieser Voraussetzung ist ihre Frage weder thöricht noch seltsam."

„Wenn wir ferner beachten, daß gleich zu Beginn der ersten Ährenbildung der Lolch erkennbar wird, so verliert auch das Anerbieten der Knechte, das Unkraut auszureißen, alles Befremdliche. Denn in diesem Stadium kann es in der That noch zweifelhaft sein, ob das schädliche Unkraut durch schnelles Ausreißen gleich zu entfernen sei" [1]).

„Daß der Herr gleich Bescheid weiß, macht die Sache nicht seltsamer. Denn er wußte gar wohl, was den Knechten nicht so bekannt sein mochte, daß er einen schlimmen Feind habe, der auf jede Weise ihm zu schaden trachtete. Da mit dem Saatkorn kein Lolch vermischt gewesen und das Feld früher von diesem Unkraut frei geblieben war, so konnte er allerdings ohne Bedenken in der bösen Feindschaft den Grund des Mißstandes erkennen. Daß für ihn dann die Rücksicht auf den guten Weizen entscheidend war, um dem Anerbieten der Knechte sein ‚Nein!' entgegenzusetzen, ist doch auch bei einem sorgsamen Hausherrn nicht etwas gar so Seltsames!"

Ad 6.: „Daß zur Erntezeit nicht das gewöhnliche Gesinde das Mähen und Dreschen und Reinigen und Heimfahren des Getreides besorgen kann, erscheint im Orient, wie auch z. B. in Tirol und in anderen Gegenden Europas, in der That ganz selbstverständlich. Der Hausvater muß sich nach besonderen Lohnarbeitern umsehen, die vor allem das Mähen zu besorgen haben." (Fonck, p. 30.)

Ad 7.: „Jülicher führt weiter jenes πρῶτον bei dem συλλέξατε τὰ ζιζάνια ins Feld, das ‚bei einem Landmann doch wieder als Konzession an seinen Haß, als eine unkluge Zurückstellung des bei der Ernte Wichtigsten beurteilt werden müßte'. Von Haß des Gutsherrn ist doch in dem ganzen Gleichnis nicht die Rede, und mindestens ebenso wichtig als die Ernte ist die Reinigung des Ackers für die kommenden Jahre." (Weinel, p. 48.)

„Nein, nicht Haß, nicht Unklugheit, nicht Zurückstellung des Wichtigsten ist es, sondern einzig vernünftiges und einzig richtiges Verfahren eines Landmanns. Zuerst muß er das Toll-

[1]) Vgl. oben das Zitat nach Ennius.

korn sorgfältig sammeln, zuerst dieses schädliche Unkraut vorsichtig entfernen: denn nur so kann er vermeiden, daß die reifen und ganz lose in den Ähren sitzenden Samenkörnchen des Lolches über den ganzen Acker gestreut und mit den Weizenkörnern auf der Tenne vermischt werden. Wollte er die Scheidung nachher vornehmen, wenn der Weizen gemäht und auf die öffentliche Dorftenne gebracht ist, so würde er fast nunmehr unschädliche Strohhalme des Lolches auszulesen haben und auch mit dieser Scheidung dann noch leicht wegen der Nachbarn Schwierigkeiten finden." (Fonck, l. c., p. 31.)

Ad 8.: „Wie anders soll man aber das Unkraut wegschaffen und für die Feuerung zurechtmachen, als indem man es in Bündel bindet? So wird doch auch das Getreide nach Haus gefahren und das Reisigholz. Auch hier hat Jülicher von seinen Gegnern gelernt, ganz fremde Bibelstellen zum Zweck der Allegorese geschickt heranzuziehen. Aber im Gleichnis selbst nötigt nichts dazu." (Weinel, p. 48.)

Zu was für traurigen Folgen Jülicher seine Methode bei der Auslegung dieser Parabel gebracht hat, zeigen die folgenden Sätze, die wir ohne alle weiteren Betrachtungen wiedergeben. In dem oben Ausgeführten wird man den Hintergrund finden, der sie in das richtige Licht rückt.

„Unter den Parabeln Jesu kann aber die von ζιζάνια fast nur genannt werden; da wir nicht einmal wissen, wie sie bei dem Autor, aus dessen Hand Mt. sie zur Umarbeitung empfangen hat, klang, dürfen wir nicht über ihren Lehrgehalt Feststellungen machen" (II, 563).

Aus der Geschichte der Auslegung.

Chrysostomus († 407): In der Parabel vom Säemann handelte es sich um die, die durch Rückfall den guten Samen völlig aussterben lassen; hier wird von den Versammlungen der Ketzer gesprochen. Der Heiland fordert zu Wachsamkeit auf. Wie dort am Wege wegen der Steine und der Dornen, geht hier durch den Schlaf alles verloren. Die Ketzer werfen ihr Gift gleich dem Feinde nur aus Eitelkeit ein, und zwar erst dann, nachdem der Acker besäet ist. Anfangs ist alles versteckt; nachher entfalten die Ketzer ihre Kräfte um so reichlicher. Doch braucht

man die Ketzer nicht zu töten, weil dadurch nur nie zu schlichtender Streit erregt und viele Fromme mit geschädigt würden[1]).

Während Hieronymus und Beda in Bezug auf unsere Parabel unselbständig sind und meistens eine Anzahl von älteren Auslegungen zur beliebigen Wahl bieten, ist Thomas origineller. Es gibt nach ihm drei Arten von Schlechten: 1. schlechte Katholiken; 2. Schismatiker; 3. Ketzer. Das Gute könne ohne das Schlechte existieren, aber nicht umgekehrt. Deshalb erhält Gott manch Schlechtes, damit manch Gutes komme oder wenigstens nicht umkomme[2]).

Erasmus († 1536): Der Heiland will den Lolch schonen in der Hoffnung, der Lolch möge sich in Weizen verwandeln[3]).

Calvin († 1564): Es seien nicht die bösen Keime im Herzen, sondern die schlechten Bestandteile der Gemeinde:

---

[1]) Quid interest discrimen inter hanc et superiorem parabolam? Illic loquitur de iis, qui non attenderunt sed resilientes semina projecerunt: hic de hæreticorum cœtibus loquitur. (Opera omnia. Ed. Migne, T. 7, p. 475). — Hæc autem dicit Christus ut doceat, semper esse vigilandum. Etiamsi enim inquit hæc nocumenta effugias, illud adhuc superest. Sic enim ibi per viam, per petram et per spinas; sic et hic per somnum pernicies accedit: quapropter assidua opus est custodia (l. c., p. 476). — Nam postquam ager cultus fuit, cum nulla re opus est, tunc seminat; quod et hæretici faciunt, qui nonnisi propter vanam gloriam venenum suum injiciunt . . . Initio namque sese occultant: postquam vero majorem accepere fiduciam et copiam dicendi nacti sunt, tunc virus effundunt . . . Neque enim hæreticum occidere oportet. Nam sic irreconciliabile bellum in orbem induceretur. Si arma moveatis ut hæreticos occidatis, multos etiam sanctorum una occidi necesse est. (Op. p. omn. Ed. Migne, T. 7, p. 477.)

[2]) Superseminavit zizania. Singula verba habent magnam significationem. Videamus ergo, quid est quod seminatur et qualis est ordo . . . Quid significavit per zizania? Filii nequam et omnes, qui iniquitatem diligunt, specialiter hæretici . . . Seminavit, et hic non: qui prius fuerunt catholici quam hæretici . . . Cum autem crevisset herba. Et ut intelligatis, tria considerantur. Primo ponitur manifestatio bonorum a malis; secundo zelus bonorum contra malos; tertio tolerantia . . . bonum potest esse sine malo, malum autem non sine bono: ideo sustinet Dominus multa mala, ut veniant vel etiam ne pereant multa bona. (Com. in Mt. 3, 90, Parma 1861, p. 129. 30.)

[3]) Servi, qui volunt ante tempus colligere zizania, sunt qui Pseudapostolos et Hæresiarchos gladiis et mortibus existimant a medio tollendos, cum paterfamilias nolit eos extingui sed tolerari et zizania vertantur in triticum . . .

diese sollen bleiben, damit die Christen sich mit Geduld wappnen lernen[1]).

Maldonatus († 1583) überlegt sich, daß viele Punkte in der Parabel zur Ausfüllung in der Erzählung gehören. Doch haben alte Ausleger unter den schlafenden Menschen die Bischöfe und Regierenden in der Kirche verstanden[2]).

Cornelius a Lapide († 1637): Mit dem Lolch meine Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer, seine Verleumder[3]).

Chemnitz († 1585): Christus wolle zeigen, was zu tun sei, wenn eine solche Verwirrung in der Kirche herrsche, daß die Heuchler von den Gläubigen nicht mehr unterschieden werden können.[4])

Mt. Flacius († 1575): Der Lolch = die falsche Lehre. Diese raubt wie der Lolch den Zuhörern den gesunden Verstand[5]).

[1]) Nec de residuis infirmitatibus carnis loquor, quibus obnoxii sunt singuli fideles postquam regeniti sunt Dei spiritu: verum simulac exiguum gregem sibi collegit Christus, multi hypocritæ se insinuant, obsepunt perversi homines, multi etiam improbi se ingerunt: ita fit ut multis sordibus inquinetur sacer cœtus, quem sibi Christus segregaverat . . . Quare hic meo judicio simplex est parabolæ scopus. Quam diu in hoc mundo peregrinatur Ecclesia, bonis et securis in ea permixtos fore malos et hypocritas, ut se patientia arment filii Dei et inter offendicula, quibus turbari possent, retineant infractam fidei constantiam. Est autem aptissima comparatio, quum Dominus Ecclesiam vocat agrum suum, quia ejus semen sunt fideles. (Com. in IV. Ev., 1667, p. 150.)

[2]) Multa enim in parabolis non ad significandum sed ad implendam narrationem adhibentur; non quasi parabolæ partes sed quasi emblemata; non quia necessaria sunt sed quia fieri solent: omnes tamen veteres interpretes homines dormientes Episcopos et eos, qui regendæ Ecclesiæ curam habent, interpretantur. (Com. in IV Ev., Mainz 1853, ed. Martin, p. 188. 89.)

[3]) Hæc est secunda parabola Christi zizaniorum, per quam tacite perstringit Scribas et Pharisæos, suos æmulos, qui suo Verbi Dei semini id est prædicationi Evangelicæ superseminabant zizania calumniarum . . . Quodcirca ipsi erant zizania, id est semina prava diaboli. (Com. in sacr. Script., Milano 1870, S. 15, 363.)

[4]) Præterea vult Christus docere hac parabola, quid facere conveniat, quando talis confusio in ecclesia oritur, ut hypocritæ et reprobi inter electos Dei filios et synceros cultores et quidem non absque horum molestia et scandalo versantur. (Harmoniæ Evangelicæ: M. Chemnitz, Polyc. Lyser, Frkf. 1622, p. 1126.)

[5]) Zizania. Sub qua significatione necessario etiam falsa doctrina

Coccejus († 1669): Wenn die Menschen schlafen, d. h. wenn die Kirchenlehrer die Dogmen ohne Sorgfalt behandeln, sodaß die Schrift nicht ihre volle Kraft und ihren ganzen Wert der Kirche bewähren könne, dann werde der giftige Same ausgestreut[1]).

Olshausen († 1839): Der Acker ist die Welt und doch zugleich das Reich Gottes, weil dieses bestimmt ist, die ganze Welt ideal zu durchdringen[2]).

Rud. Stier († 1863): Dieser Acker ist die Welt . . . Denn hier wird ja schon vorausgesetzt, was wir Mt. 28, 19 lesen: die große, freilich einmal zum lebendigen Grund und Anfang geschehene Saat gilt allen Völkern in allen Ländern, ihr Wirken geht weiter und weiter ohne Gränze fort . . . Hier ist am Platz . . . von einem ungewöhnlichen Ackerwerk zu reden, bei dem es nicht zugehen darf wie bei einem gewöhnlichen. Das ist wirklich der Antwort Sinn. Hier verhält sich die Sache gar anders und ist nicht nur mit einem Jäten gethan. (Die Reden des Herrn Jesu, 1844, Bd. II, S. 102.)

H. E. G. Paulus († 1851): Manches andere in der Wirksamkeit meiner theokratischen Lehre hängt ab von der Einmischung des Unkrautsamens, d. h. verführerischer Grundsätze, Beispiele .... (Krit. exeg. Hdbuch über die drei ersten Evv., 1831, Bd. II, S. 171.)

---

comprehenditur, quia impiorum est semen et radix. Magnam vero habet similitudinem proprietatum zizanium cum falsa doctrina: quarum tamen illa est conspicua, quod dementat et veluti ebrios reddit eo utentes. Sic enim falsa doctrina adimit sanam mentem suis auditoribus. (Clav. Script. sacr. 1674, p. 1343.)

[1]) Dicitur seminati hominibus dormientibus h. e. negligentius tractantibus fidei dogmata, quando scil. Scriptura alienis glossis cooperitur, clavis cognitionis et fundamentum et analogia totius mysterii et convenientia omnium prophetarum et Novi atque Veteris Testamenti ad abundantiam sapientiæ et prudentiæ non explicantur. (Scholia in Mt., p. 21.)

[2]) Ohne alle Zweifel ist nun auch das Gleichnis von dem Reiche Gottes zu verstehen, welches hier aber insofern die Welt heißt, als jenes ideal aufgefaßt wird als bestimmt, den ganzen κόσμος zu durchdringen, oder umgekehrt der κόσμος ist ideal dargestellt als von Gott bestimmt, sein Reich zu sein. Der (noch leere) Ackerboden, auf den der Same gestreut wird, ist die Welt. Das Ackerfeld, das aus Unkraut und Weizen in untrennbarer Mischung besteht, ist die Kirche. (Bibl. Com.[4], 1853, Bd. I, S. 455.)

Die selbständig wachsende Saat[1]).

(Mc. 4, 26—29.)

Da dieses Gleichnis bei Mc. an der Stelle steht, welche bei Mt. der Stelle der Unkrautparabel entspricht, nämlich zwischen der Säemannsparabel und der Senfkornparabel, und da unsere Parabel bei Mc. den Gedanken mit dem Unkrautgeheimnisse gemein hat: man muß bis zur Zeit der Ernte mit dem Eingreifen warten, so haben einige Ausleger „die selbständig wachsende Saat" als eine verkürzte Variante von dem „Unkraut" angesehen.

Allein, abgesehen von jenem gemeinsamen Zug, sind die beiden Parabeln doch sehr verschieden, und insbesondere vermissen wir in der Marcusparabel das für die Matthäusparabel Charakteristische, daß nämlich bei Mt. von einer verdorbenen Saat und deren Behandlung die Rede ist, und daß eben dieser Gesichtspunkt in der Unkrautparabel die ganze Entwickelung bedingt.

Es wird sich auch nach der Auslegung unserer Mc.-Parabel zeigen, daß sie das Nichteingreifen von einer neuen und wichtigen Seite aus behandelt. Es wird uns daraus klar werden, daß unsere beiden Parabeln in charakteristischer Weise sich nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen. Mit vollem Recht sagt auch Jülicher: „Eine Gleichnisrede, so originell, so tiefsinnig und glaubensstark, aber auch so ganz aus ‚einem Guß' (J. Weiß), daß ihre Echtheit zu bestreiten um nichts kecker ist, als sie erst durch Mc. aus einer umfänglicheren Gleichnisrede, der vom Unkraut unter dem Weizen Mt. 13, 24 ff., unter Eskamotierung unbequemer Bestandteile, komponiert sein zu lassen" (II, 545).

Zuerst stellen wir uns nach unserer Gewohnheit die Frage: Gab es für die Jünger irgend ein Problem, welches hier seine Lösung findet, sodaß diese Freunde des Meisters an der Hand des Gleichnisses die Vernünftigkeit der Handlungsweise Jesu einsehen können?

Es begegnet uns ein in den Evangelien stark betonter Zug in Jesu Handlungsweise gerade auf jener frühen Stufe seiner

[1]) Mt. 4, 26: ως εαν A.C Mj. Weiß; 27: μηκυνεται B.D. Trg.a.R.Blj. Weiß; 28: ειτεν κ BLΔ3 Tsch. Weiß; πληρης σιτος B.: πληρη σιτον, ς κ WHtxt.Blj.

galiläischen Tätigkeit, welcher bei seiner Umgebung Aufsehen und Staunen erregen mußte und erregt hat, der nämlich, daß der Meister denjenigen, welche Gegenstand seiner wunderbaren, Aufsehen erregenden Hülfe waren, verbot, davon zu sprechen. Es wird in den Evangelien eine unmittelbare Begründung dieses Verhaltens niemals auch nur angedeutet, und es ist in der Tat auch scheinbar so unmotiviert, daß es uns sogar heute noch verwunderlich und rätselhaft erscheint. Allein wir können die Eigenart des damals neuen Gottesreiches im Lichte der Geschichte der Kirche und der Christenheit, also von ganz anderen Voraussetzungen aus, begreifen. Was hätte es denn schaden können — so sind wir heute noch geneigt zu fragen —, wenn seine herrliche Helfer- und Tröstertätigkeit allgemein bekannt geworden und womöglich das ganze Volk zu ihm hingezogen hätte? Verkündigen wir doch, von jener Absicht beseelt, gerade diese Seite seiner Person und seiner Geschichte in der ganzen Christenheit als teures Evangelium[1]).

Kommt aber dieses Benehmen uns verwunderlich vor, wie viel rätselhafter mußte es den Jüngern erscheinen! Abgesehen von unserer klareren Einsicht in die Eigenart des Gottesreiches, kommt für uns noch in Betracht, daß das Reich Christi schon längst, wie nichts anderes in der Welt, festen Fuß gewonnen hat. Man stelle sich dagegen die Lage der Jünger Jesu, jener glühenden Anhänger, im Anfange seiner messianischen Laufbahn vor. Mußte es ihnen nicht als die denkbar ungereimteste und peinlichste Handlungsweise erscheinen, daß ihr Meister und Volksprophet gar keine Propaganda machen zu wollen schien? Wir können heute zur Not ahnen, daß er u. a. der Gefahr, dadurch ein politischer Volksheld zu werden, entgehen wollte, weil wir jedenfalls klar einsehen, daß dies seine hohe geistige und überweltliche Messiasaufgabe verhindert hätte. Aber gleichzeitig begreifen wir ebenso leicht, daß dies den Jüngern damals nicht

[1]) Hat doch die Rätselhaftigkeit dieses Betragens Jesu sogar einen geistreichen modernen Theologen dazu verleitet, die wunderlichsten, aber scharfsinnigsten Vermutungen über dieses „Messiasgeheimnis“ aufzustellen (D. W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901). Nichts zeigt überzeugender, was für ein gewaltiges Rätsel für die Jünger Jesu im Anfange ihres Jüngertums dies „Geheimnis“ sein mußte.

in demselben Lichte erscheinen konnte. Ihnen mußte die ganze Sache ein dunkles Rätsel, ein Buch mit sieben Siegeln sein. Nach ihrer Meinung war es eben seine Aufgabe, das Herz des ganzen Volkes zu erobern und mit unwiderstehlicher Kraft das ganze Israel unter seine Herrschaft zu bringen. Ja, daß sein Reich auch eine direkt politische Seite haben sollte, war ihnen gar kein fremder Gedanke. Schnedermann[1]) bemerkt treffend, daß eine Zusammenstellung der Aussagen des Josephus über den Täufer mit denen der Evangelisten „die Auffassung verschärft, daß die Täuferbewegung nicht als einseitig religiös, sondern ganz so theokratisch gemeint zu denken sei, wie es die gesamte Entwickelung des Volkes Israel bis dahin erfordert". Die Jünger aber waren aus der Schule des Täufers hervorgegangen und bewahrten noch lange diese Seite seiner Ideen. Das beweist folgendes:

Es geschah einmal, und zwar viel später (nach Mc. 10, 35ff.), daß die Söhne des Zebedaeus Jesum um eine Gunst baten, die ihnen zu teil werden sollte an dem Tage seiner Herrlichkeit („wann er das Reich wieder für Israel aufrichten würde" Acta 1, 7, eine ganz politisch orientierte Formel). Diese Gunst bestand darin, die Ehren- und Machtstellung zu seiner rechten und linken Seite zu erhalten. Es ist klar, daß sie sich und ihn hierbei als politische Machthaber dachten. Denn daß sie nicht nach der Erhöhung ausschauten, welche durch die Bitterkeit irdischer Schmach hindurchgeht, das wird uns klar aus Jesu Antwort: „Ihr wisset nicht, was ihr verlangt", und aus Jesu weiterer Belehrung über den Unterschied zwischen den Verhältnissen in seinem Reiche und in den Reichen der Herrscher der Völker.

Die Jünger erwarteten also mit dem ganzen jüdischen Volke, einschließlich der Frommen und Geistiggesinnten, von Jesus, sofern er der Messias war, daß er sich eine allbeherrschende politische Machtstellung erobern werde. Die außerkanonischen Quellen geben uns genau dasselbe Bild. Baldensperger[2]) resumiert: „Die transzendente Gottesidee . . . ließ es

[1]) Jesu Verkünd. u. Lehre vom Reiche Gottes, 1893, Bd. I. S. 41.

[2]) Das Selbstbewußtsein Jesu, 1888, S. 101. Die obige Charakteristik ist nach den apokalyptischen Quellen, die man bei Baldensperger a. a. O. nachschlagen kann, gezeichnet.

nimmer zu, daß das Reich Gottes entschieden als ein geistiges und inneres Gut gefaßt würde. Bei aller Wertlegung auf die ethischen Merkmale, bei allem Widerstreben gegen einen kriegerischen Davidssproß bestand doch auch für die frommen Synagogenmitglieder die messianische Hoffnung wesentlich in der Erwartung einer äußeren Glanzepoche."

In demselben Lichte haben offenbar auch Jesu Anhänger und Jünger die herrschende Volksstimmung betrachtet, und zwar um so entschiedener, nachdem diese Stimmung durch das Auftreten des Täufers sich mehr ausgeprägt und zugespitzt hatte. Davon zeugen die rätselhaften Worte Jesu Mt. 11, 12: „Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird das Reich der Himmel gestürmt." Das Dunkel, das früher über diesen Worten ruhte, scheint sich durch die neueren Forschungen ein wenig zu lichten. Wenn nicht alles täuscht, hat gewiß Schnedermann, mit dem Dalmann (Worte Jesu) sachlich wesentlich übereinstimmt, in der Hauptsache das Richtige getroffen mit der folgenden Umschreibung von Mt. 11, 11: „Es sei leider zu bemerken (V. 12), daß seit den Tagen des Täufers, gewiß ohne dessen Schuld, obwohl aus Anlaß von dessen Verkündigung (vom Anbruch des Himmelreichs) über die weltförmigen und doch religiös angehauchten Kreise Israels ein Rausch gekommen sei; man meine dem Himmelreiche Gewalt anthun zu müssen, es mit Gewalt herbeiführen oder leiten zu können." (Schn., a. a. O., Bd. I, S. 47.)

Diese Auffassung ist nach dem oben Angeführten nur dahin abzuändern, daß die Jünger Jesu natürlich bis zu einem nicht geringen Grade wenigstens eine Zeitlang diese Stimmung teilten. Wieviel Mißstimmung und Zweifel mußte es aber unter diesen Umständen bei ihnen erregen, wenn ihr Meister nun gar die Flamme am hellen Auflodern zu hindern suchte, welche durch seine barmherzigen Wundertaten zu wiederholten Malen im Begriff war, sich zu verbreiten! Trachtet denn nicht der aufstrebende Volksheld gewohnheitsmäßig und in bewußter Absicht danach, durch zündende Worte das Volksgefühl für seine Sache zu erwärmen und dadurch den Willen der Masse in Triebkraft für seine Zwecke umzusetzen? Gilt es nicht, eben dafür zu sorgen, daß die anschwellende Stimmungs-

woge Kraft erhalte, damit sie ihm selbst und seiner Sache zum Siege verhelfe? In diesem Wunsche vereinen sich gewöhnlich bei den Anhängern edle Überzeugung und egoistisches Streben nach persönlicher Erhöhung, Verlangen nach Siegen um der Sache willen mit der Begierde, persönlichen Vorteil daraus zu ziehen. Und daraus entsteht nur zu leicht eine brennende Begierde, deren unreine Schlacken sich leicht der scharfen und klaren Beurteilung entziehen. Das war eben damals auch bei den Jüngern der Fall. Dann aber bedurften sie in der Tat einer Aufklärung über eine ungeahnte Seite der Eigenart des Gottesreiches, über ein „Reichsgeheimnis" brauchten sie eine Erleuchtung, welche ihnen Jesu auffälliges und rätselhaftes Wirken begreiflich machen konnte.

Hier setzt nun die Parabel von der selbstwachsenden (selbstständig wachsenden) Saat ein.

Sie gehört zu den sinnbildlichen Gleichnissen, in welchen es bei der Deutung auf die einzelnen Züge ankommt. Die Parabel wird in einer Weise eingeleitet, die der bei Mt. gewöhnlichen ähnelt. Als Reichsgleichnis stellt es sich dadurch dar, daß das Reich mit Wucht an die Spitze gestellt ist. Nur steht hier, wie gewöhnlich bei Mc. und Lc., das Reich Gottes statt des bei Mt. gebräuchlichen Ausdruckes das Reich der Himmel. Der Unterschied ist nach Dalmans Untersuchungen nicht inhaltlicher Art, sondern hängt ausschließlich mit der Scheu streng jüdischer Kreise vor der Nennung des Gottesnamens zusammen. In den für nichtjüdische Leser bestimmten Evangelien ist das „Reich Gottes" einfach eine sachlich richtige Übersetzung des „Reiches der Himmel".

Was die Konstruktion in der ersten Satzverbindung anlangt, so ist sie eigentümlich, trifft aber die Sache. Statt einer direkten Ausdrucksweise finden wir hier eine hypothetische vor. Sodann bemerken wir einen Wechsel des Tempus, nämlich: Aorist in dem ersten Verbum und Präsens in den vier folgenden. Damit schließt die erste stark gedrängte Satzverbindung.

Wenn βάλῃ im Aorist, während καθεύδῃ etc. im Präsens steht, so bezeichnet dies natürlich, daß die mit βάλῃ ausgedrückte Hand-

lung schon geschehen ist, während die übrige Tätigkeit noch stattfindet. Das Ausstreuen ist demnach in dem Reich Gottes schon geschehen, während das Benehmen des Hausherrn: ruhen, aufstehen, und das Verhalten des Samens und der Saat etwas Gegenwärtiges ist. Wie Jülicher sagt: „Das Säen hat in dem Moment schon stattgefunden, wo die Situation anfängt, mit der im Himmelreich verglichen zu werden".

Es wäre demnach etwa so zu übersetzen:

Mc. 4, 26. 27. V. 26. 27: „So verhält es sich mit dem Reiche Gottes, wie wenn ein Mensch den Samen auf das Land geworfen hätte und nun schliefe er, und wachte Nacht und Tag, und der Same sprosste und schösse, er weiß selbst nicht wie."

„Die Konjunktive βάλῃ, καθεύδῃ etc. nach ὡς beweisen, daß der Schreiber ein ἐάν (ἄν) als regierend denkt, es wird das nach ὡς wohl wegen des folgenden ἄνθρωπος schon in den ältesten Zeugen ausgefallen sein. Von diesem ἐάν müßte der ganze Rest des Gleichnisses also bis 29 inkl. abhängen, doch Mc. liebt solche Umständlichkeit nicht; spätestens bei 28: αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ geht er, die Konstruktion zerbrechend, in Hauptsätze über." (Jülicher.)

βάλλω (statt σπείρω in den zwei verwandten Parabeln) malt deutlich die Gelassenheit des Hausherrn: er überläßt die Aussaat sich selbst, sie selbst und die natürliche Bodenkraft soll nun alle weitere Arbeit ausführen. Was der Hausherr in Bezug auf die Aussaat und deren Produkt weiter tut, ist eben ein fortgesetztes Nichtstun: Tag und Nacht, Tag aus Tag ein, tut er weiter nichts, als bei Nacht zu schlafen und bei Tagesanbruch aufzustehen[1]). Nur der Wechsel der Tageszeiten bezeichnet einen Unterschied in seinem Benehmen, welches sonst einfach darin besteht, den Samen sich selbst zu überlassen. Aber eben darum tut die Saat, wie jeder weiß, ihre Pflicht: sie bringt Ähren (βλαστᾷ, eine vulgäre Form für βλαστάνῃ [ει] — Jülicher) und sie entwickelt sich zu ihrer

[1]) „Die Akkusative statt der gewöhnlicheren Genit. temp. malen das regelmäßig Wiederholte, jede Nacht und jeden Tag; vgl. Esth. 4, 16 und Joseph. Vita (2) 11." (Jülicher.)

vollen Länge. Das Nichtstun des Hausherrn erweist sich als das Richtige; denn eben dadurch entwickelt sich die Aussaat zu dem, was sie werden soll: zu vollreifen Weizenpflanzen.

Das wird sie sogar, ohne daß er weiß wie. Dadurch soll ein neuer Zug der Natürlichkeit der Entwickelung gemalt werden. Die Nicht-Intervention des Hausherrn ist so ausgeprägt, daß er weder durch seine Tätigkeit, noch auch nur durch sein Wissen eingreift. Es liegt kaum etwas anderes und etwas weiteres in dem Ausdruck ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός. Denn das würde der in dem Bilde so notwendigen Naturtreue nicht entsprechen. In einer Beziehung weiß ja der erfahrene Landwirt sehr wohl, wie der Weizen Ähren schießt und seine volle Länge erreicht. Das zu leugnen, wäre falsch und für die Überzeugungskraft schwächend. Im tieferen Sinne aber weiß kein Mensch über das Geheimnis des Wachstums Bescheid[1]). Das zu betonen wäre bei der großen Knappheit trivial und auch von der Ökonomie des Bildes nicht verlangt. Es wäre nicht einmal eine leere Dekoration. Dagegen gehört es mit zur Sache, daß der Hausherr nach der Gewohnheit erfahrener Landwirte dem Entwickelungsgang der Saat nicht einmal mit forschender Wahrnehmung folgte. Es stimmt ganz überein mit dem Sinn unserer Ausdrucksweise: das geschah alles, ohne daß er es wußte (so de Wette: Wie er selber nicht weiß. Ohne daß er darum weiß).

Nachdem wir so die Tatsache erfahren haben, folgt nun ihre Erklärung. Das Überzeugende in dem Verfahren des Hausherrn lag bis jetzt in seiner realistischen Folgerichtigkeit. Die Jünger mußten sich sagen: Ja, wir geben zu, so verfährt eben ein erfahrener Landwirt. Darauf folgt nun die Begründung dafür, daß dieses Verfahren eben auch das allein richtige ist.

V. 28: „Selbsttätig bringt die Erde Frucht: zuerst Gras, dann Ähre, dann: voller Weizen in der Ähre!“ Mc. 4, 28.

Dieser Satz ist nur deswegen hinzugefügt, um den Begriff einzuführen, welcher mit Kraft an die Spitze gestellt ist: Die Selbsttätigkeit der Erde. Denn eigentlich wird in diesem Satze

[1]) „Es mag der stille Nebengedanke sein: bloß Gott weiß es (2. Kor. 12, 2).“ (Jülicher.)

das und weiter nichts gesagt, indem die Aussage sonst in Begriffen verläuft, welche schon oben mit anderen Worten angeführt worden sind. καρποφορεῖν, πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν deckt sich genau mit dem βλαστάνειν, welches eben die Entwickelung der Saat, einschliesslich des Ährenschießens bezeichnet, und der Sinn der unabhängigen Nominativkonstruktion: πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ: „voller Weizen in der Ähre!“ entspricht der Vollendung des μηκύνειν. Wenn der Weizen ausgewachsen ist, siehe da: „voller Weizen in der Ähre!“ Das alles überzeugt uns davon, daß, indem wir somit zu der Begründung des Verfahrens des Hausherrn gelangt sind, wir hier vor dem Kardinalbegriff der Parabel stehen. Das, was unterstrichen werden sollte, das, wovon alles abhängt und wodurch das Benehmen des Landwirtes sich als selbstverständlich erweist, das ist eben die Selbsttätigkeit der Erde während der Saatentwickelung.

Mc. 4, 29. V. 29: „Und wenn die Frucht es gestattet, sendet er alsbald die Sichel, denn die Ernte ist da.“

Daraus ergibt sich auch die Folgerichtigkeit der weiteren Handlungsweise. Die Bedeutung von παραδοῖ in dieser Verbindung ist umstritten. Goebel und van Koetsveld entscheiden sich für die im N. T. sichere Bedeutung von hingeben, darreichen, aber an unserer Stelle intransitiv gefaßt = sich darreichen, wofür sich doch im N. T. kein sicheres Beispiel erweisen läßt. Meyer, Bleek, Lange, Weiß und Grimm halten die Bedeutung von „gestatten“ fest, wofür jedenfalls Analogien aus dem klassischen Griechisch sich anführen lassen. Somit dürfte unsere Entscheidung für die letztere Bedeutung die größere Sicherheit für sich haben[1]).

Es ist sachlich gleichgültig, ob man übersetzt: wenn die Frucht sich darreicht (dem ihrer harrenden Säemanne) oder: „wenn die Frucht es gestattet“. Mit einer deutlichen Anspielung auf Joel 4, 13 ἐξαποστείλατε δρέπανα ὅτι παρέστηκεν ὁ τρυγητός heißt es ferner: Alsbald schickt er die Sichel, weil die

[1]) So auch Jülicher: „In Ergänzung des Objektes aus dem folgenden Hauptsatz, nämlich die Aberntung = gestatten, erlauben, genommen werden; wenn die Frucht es zuläßt, d. h. wenn sie völlig reif ist, vgl. Joh. 4, 35: αἱ χῶραι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν.“

Ernte da ist: „Die Sichel ausschicken“ will zweifellos heißen: Die Schnitter schicken. Demnach schreitet er, sobald die Entwicklung es gestattet, ein und zwar mit dem Einernten. Intervention auf einer früheren Stufe widerstreitet der wohlbegründeten Gewohnheit des Landwirtes. Sobald aber die Zeit für ein wirkliches Eingreifen da ist, greift er zu.

Auf Grundlage der hier gewonnenen Feststellung des Ganges der Parabel und der Bedeutung der einzelnen Züge in dem Bilde und auf dem Hintergrunde des oben angeführten Gedankenganges der Jünger ist der Lehrzweck unserer Parabel nicht schwer zu verstehen.

Jesus will damit sagen, daß seine Untätigkeit der des Landmannes in der Parabel gleicht. Wie dieser den Samen ausstreut, so hat Jesus das „Wort des Reiches“ verkündigt. Seine Aufgabe ist eben die des Grundlegers; darin liegt seine Machtentfaltung. Die unerfahrenen Jünger, welche zudem nicht das Geheimnis seiner Macht im innersten Wesen kennen, meinen nun, daß dies nicht genügt. Gerade darum sollen sie an Hand der Parabel einsehen lernen, daß sie hierin unerfahrenen Kindern gleichen. Solchen könnte es einfallen, Machtmittel anzuwenden, gerade wie Kinder in ihrem Unverstande meinen könnten, das Wachstum des Samens und der Saat zu fördern durch häufiges und eifriges Eingreifen, während dieses in der Tat nur das Wachstum stören würde. Allerdings, — wäre „das Reich“ politischer Art gewesen, so wäre ein häufiges und eifriges Eingreifen vielleicht vernünftig und angezeigt. Nun aber ist das Reich geistiger Art, und darum beruht seine wahre Entwickelung durch alle Stufen hindurch auf der Selbsttätigkeit der Herzen und Gemüter der Empfangenden, ganz wie bei der Aussaat im Erdboden. Bleibt die Entwickelung sich völlig selbst überlassen, dann vollzieht sie sich bis zur Vollreife. Da wächst die Saat *convenienter naturae* = ihrem wahren Wesen gemäß. War das nun wirklich eine völlig neue Anschauung? Für die Jünger auf ihrem damaligen Standpunkte, — zweifellos! Diese konnten beim besten Willen nichts anders denken, als daß die innere geistige Kraftentfaltung bei der Grundlegung nur der erste Schritt sei, welcher von ununterbrochenen Machtwirkungen zur Fort-

setzung des angefangenen Werkes begleitet werden müßte. Sie kannten bis dahin die volle Kraft und das Vermögen des göttlichen Samens nicht zur Genüge, sie kannten den in tiefstem Grunde heftigen Drang des menschlichen Herzens nicht, den Samen auszunützen, gleichwie die Erde αὐτομάτη ist. Diese Anschauungsweise war ihnen durch den schroffen Gegensatz zu eingewurzelten Vorstellungen beinahe widerlich. Und doch wiederum: im Grunde welch eine herrliche Offenbarung! Auch gerade für sie selbst. Das sahen sie aber erst später im ganzen Umfange ein. Als sie nach dem Weggange des Meisters seine Reichsverkündigung fortsetzen sollten, da stand ihnen niemand zur Seite, welcher mit Machtmitteln nachhelfen konnte. Da war es wohltuend und stärkend, sich des αὐτομάτη zu erinnern! Da mußten sie sich, um ihren Glauben und Mut aufrecht zu erhalten, tief einprägen, daß das Wort im Herzboden wirkt ohne alle äußere Nachhülfe, weil diese beiden sich gegenseitig begehren wie Aussaat und Erdboden. Da wirkte die Erinnerung daran in ihnen stählend, daß die Fürsorge für die Weiterentwickelung durch alle Stufen hindurch ihnen nicht als Pflicht oblag, sondern daß im Gegenteil die Saat sogar nur dann wahr und gesund bleiben konnte, wenn sie hier nicht eingriffen.

Würde denn Jesus nie eingreifen? Gewiß! Wenn der rechte Zeitpunkt da war, sofort. Er würde wahrlich nicht verfehlen, die reife Frucht einzuernten. Sobald die Entwickelung vollendet war, würde er den Ertrag unter Dach und Fach bringen. Früher nicht. „*Deus habet suas moras et horas.*“ Ohne sofortigen Erfolg dennoch mit Hoffnung auf den großen Enderfolg warten zu können, das Wort seinen Gang gehen lassen zu können, dabei ruhig schlafen, morgens aufstehen und frohen Mutes zur Arbeit gehen, an den Ertrag glauben und im Glauben festhalten zu können, daß er kommen wird, ohne daß man es merkt, — das ist das große Reichsgeheimnis, welches sie der Meister hier lehrt. Welch eine herrliche und notwendige Ausrüstung für ihren kommenden Beruf!

Wenn Goebel, mit dessen Auffassung wir sonst in weitem Maß übereinstimmen, meint, daß die Parabel für die Jünger „keinen Bezug habe auf ihren zukünftigen Beruf als Prediger

des Evangeliums“ [1]), weil sie nur Jesu eigene Handlungsweise vor Augen habe, so beruht das unserer Überzeugung nach doch auf einem Übersehen des Typischen dieser und der anderen Parabeln. Die Parabeln offenbaren allerdings zunächst solche „Geheimnisse des Reiches“, welche wirklich in der Seele der Jünger wohnende Rätsel aufklären. Das fassen wir sogar viel schärfer ins Auge als Goebel. Allein — diese Rätsel sind Grundrätsel, deren Aufklärung Grundirrtümer zerstreut. Deshalb kehren die Rätsel und die Irrtümer immer wieder in diesem Erdenleben.

Und zeigt nicht die ganze Geschichte der Christenheit dasselbe? Waren es doch nicht nur die Jünger und die erste Anhängerschar von damals, welche meinten, daß dem Gedeihen des Gottesreiches durch äußere Machtmittel nachgeholfen werden müßte. Vielmehr kehrt diese Meinung immer wieder zurück: *Naturam expellas furca, tamen usque recurrit.* Und doch ist diese Meinung und die aus ihr entspringende Handlungsweise eine ebenso törichte wie die, dem Wachstum des Samens durch unzeitiges Eingreifen nachzuhelfen. Darüber belehrt diese Parabel alle Generationen immer aufs neue. Und das Mißverständnis ist dasselbe wie das der Jünger: Man ist sich darüber nicht völlig klar, daß das Reich Gottes durchaus geistiger Art ist, von einer Art, welche auf der Wirksamkeit sittlicher Kräfte beruht, die gerade durch das Eingreifen physischer Kräfte gestört und gehemmt werden — von einer Art, die eben darum im geheimnisvollen Wirken der materiellen Natur ein ihr entsprechendes Gegenstück hat.

Und die Lehre unserer Parabel ist nicht erfolglos geblieben. Sie ist trotz teilweiser und zeitweiliger Trübung in der Christenheit lebendig geblieben. Hören wir als ein Zeugnis dessen die schönen Worte Macaulays:

„Die wirkliche Stärke des Christentums besteht in seiner menschenfreundlichen Moral, seiner vollkommenen Übereinstimmung mit den Bedürfnissen des menschlichen Herzens, in der Leichtigkeit, mit welcher es sich jedem menschlichen Fassungsvermögen anpasst, in dem Trost, welchen es dem Hause der

[1]) Die Parabeln Jesu, Bd. I, S. 107.

Sorge gewährt, in dem Lichte, mit dem es das große Mysterium des Grabes durchleuchtet. Einem solchen Systeme bringt es keine Mehrung seiner Würde oder seiner Stärke, wenn es ein Teil der bürgerlichen Gesetzgebung wird. Es ist nicht zum ersten Male, daß es sich auf die augenscheinliche Gewißheit und die Anziehungskraft seiner eigenen Schönheit hat verlassen müssen. — — — — — Die ganze Geschichte des Christentums zeigt uns, daß es viel größere Gefahr läuft, durch die Vereinigung mit der Macht verdorben, als durch ihren Widerstand vernichtet zu werden. Diejenigen, welche es mit weltlicher Macht umgeben, behandeln es in derselben Weise, wie ihre Urbilder den Stifter des Christentums behandelten. Sie beugen ihre Knie und speien ihm ins Gesicht, sie rufen: „Heil dir!“ und schlagen ihn mit Fäusten; sie geben ihm ein Szepter in die Hand, es ist aber ein zerbrechliches Rohr; sie krönen ihn, aber mit einem Kranz aus Dornen; sie verdecken mit Purpur die Wunden, die ihre eigenen Hände geschlagen haben; sie schreiben prächtige Titel über das Kreuz, an das sie ihn geschlagen haben, damit er in Schande und Schmach umkomme.“ [1])

Mit dieser Auffassung entgehen wir verschiedenen Einwendungen, die sich gegen andere Auffassungen erheben. Es ist gar nichts davon gesagt, daß der Geist Christi nicht stets auf die Gemeinde wirke und in den Herzen nicht für die Aufnahme der Wahrheit tätig sei. Es ist gar nicht von der Seelsorge mit Wort und Sakrament die Rede. Diese Dinge werden nicht einmal berührt in unserem Texte.

Dagegen ist leicht zu ersehen, wie die zwei Parabeln, die vom Unkraut und die unsrige, sich gegenseitig ergänzen.

Dort wird argumentiert gegen Machteinmischung zur Ausrottung von Heuchlern, hier gegen dieselbe zur Förderung des Wachstums der echten Reichskinder. Dort wird dagegen gewarnt, vorzeitig und gegen die Gesetze dieser Welt ein Idealreich schaffen zu wollen und zwar mit Gewalt, — negativer Weise —; hier dagegen wird davor gewarnt, die idealen Ent-

[1]) Essay on Southeys Colloquies on Society, in Edinburg Review, Jan. 1830.

wickelungsverhältnisse des Reiches künstlich fördern zu wollen — positiver Weise.

Wenn wir Christen aus eigener und geschichtlicher Erfahrung wissen, wie häufig Fehler nach diesen beiden Richtungen gemacht werden, ohne daß es irgendwie eingesehen wird, daß sie verwandt sind, werden wir uns nicht darüber verwundern, sondern dem Heilande dafür dankbar sein, daß er uns über beide Seiten dieses Reichsgeheimnisses aufgeklärt hat, zumal wir, wie die Geschichte der Kirche und der Menschheit uns zeigt, dieser Aufklärung immer wieder bedürfen.

Die Verwandtschaft der beiden Parabeln ist nach alle dem einleuchtend; dagegen erscheint uns jede Annahme ihrer Identität wissenschaftlich gänzlich unbegründet und jede Spekulation über eine Entwickelung der einen aus der andern ein nicht ganz unschädlicher Sport exegetischen Scharfsinns.

Hier können wir im wesentlichen Jülicher beistimmen, wenn er sagt:

Über die Ursprünglichkeit.

„Wenn wir zuvörderst sowohl von der Einleitung, wonach die Parabel vom Gottesreich handeln soll, wie von dem Zusammenhang, in dem sie bei Mc. steht, absehen, so behalten wir ein Bild übrig, in dem Zug um Zug absolut deutlich, wahr und einleuchtend ist, so lange wir nicht unsre Weisheit mit der Einfalt des Textes vermischen“ (II, 542). Doch auch die Einleitung wird anerkannt: „Wo nichts als Fruchtbringen in Frage kommt, wo eine köstliche Ernte das Ende sein muss, da hat er vom Reich Gottes gehandelt. Also hat Mc. Recht mit seiner Einleitung οὕτως ἐστὶν ἡ βασ. τ. θεοῦ“ (II, 543).

Über die Selbständigkeit unserer Parabel vergleiche unsere obigen Ausführungen.

Sehr richtig bemerkt Jülicher sodann über eine andere Seite unserer Parabel: „Sicher ist nach dieser Parabel, dass für Jesus das Reich Gottes nicht bloß eine zukünftige Größe bedeutet, sondern schon da ist, schon hier auf Erden — denn im Himmel giebt es kein Wachsen und Sichdehnen, — daß Jesus es fortwährend zunehmen und seine Kreise weiter ziehen fühlt,

und daß keine Trägheit oder Feindschaft seine erhaben sichere Vollendung hindern kann“ (II, 546).

Wie gewöhnlich fällt die eigentliche Angabe des Gedankengehaltes bei Jülicher am dürftigsten aus:

„. . . so tritt uns in der Parabel Mc. 4, 26 ff. das felsenfeste Vertrauen des Gottesreichspropheten zu seinem Ideal entgegen: gegenüber der Gleichgiltigkeit, der Werkeltagsgesinnung, der erklärten Feindschaft der Majoritäten ein sieghaft sicheres: das Reich muß uns doch bleiben“ (II, 546).

Aus der Geschichte der Auslegung.

Calvin († 1564): Der Heiland richte seine Rede an die Diener am Worte, damit ihr Eifer am Werke nicht erschlaffe, weil der Ertrag ihrer Arbeit nicht gleich sichtbar ist. Deshalb stelle er zur Nachahmung diese Bauern dar, welche den Samen auswerfen in der Hoffnung auf die Ernte, von keiner Unruhe geplagt sind, sondern zur Ruhe gehen und aufstehen, d. h. wie gewöhnlich ihrer täglichen Beschäftigung nachgehen, sich durch die Nachtruhe erfrischen, bis endlich zur rechten Zeit die Saat reif wird. Demnach bitte Christus, obwohl für eine Zeitlang der Same begraben liegen mag, fromme Lehrer guten Mutes zu sein, damit kein Mißmut ihre Arbeit schwäche.

Hugo Grotius († 1637): Der Sinn scheine ihm klar: Christus wolle von der Zeit der Vollendung der Aussaat bis zur Ernte nicht sichtbar auf dem Felde erscheinen.

Olshausen († 1839) bemerkt, daß das innere geistige Leben im Menschen auf keiner Stufe ohne Fürsorge des Urhebers sei. Doch auf zwei Punkten in vorzüglichem Sinne: die Zeit der Zeugung dieses Lebens und der Reife der Seele für den Himmel. Die Zwischenzeit ist dadurch charakterisiert, daß Gottes Hand nicht so sichtlich wirksam sei, wie zu jenen Zeiten.

Trench schließt sich Olshausen an, fügt aber hinzu: The difficulty will be slighter, when we make application of all this — as undoubtedly we ought — to the growth and progress of the universal Church and not to that of any single soul alone. (Notes on the Parables[66], S. 295.)

Das Senfkorn[1]).

(Mt. 13, 31. 32. Mc. 4, 30—32. Lc. 13, 18. 19.)

Es fragt sich: Welche Zweifel und Rätsel für die Jünger kommen hier in Betracht?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns dieselben Verhältnisse vorstellen, die wir in Verbindung mit der Säemanns-Parabel erwähnten. Die verschiedenen Volksmassen, die sich Jesus angeschlossen hatten, waren allmählich bedenklich klein geworden. Die Jünger konnten bei einem Rückblick nicht umhin, einen unverkennbaren Rückgang zu bemerken. Wie entmutigend war doch ein Vergleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Der Täufer hatte das ganze Land und alle Schichten des Volkes, alle Stände und Richtungen, selbst die pharisäischen Rabbinen, geistig beeinflußt. Selbst diejenigen, von denen er wußte, daß sie im Herzen gegen ihn waren, hatte er durch die Geißel der Volksmeinung und der Volksstimmung in seine Machtsphäre gezogen. Anfangs schien nun Jesus in den Spuren des Täufers zu wandeln. Große, begeisterte Volksscharen sammeln sich um ihn, hingerissen und festgehalten von der unwiderstehlichen Gewalt seiner Persönlichkeit und seiner echt himmlisch geprägten Heilsbotschaft (Mt. 4; Mc. 2 und 3; Joh. 3). Dies alles finden natürlich die Jünger herrlich und ganz in der Ordnung. Dann aber stellt sich der Rückschlag ein. Die hämischen Pharisäer schnellen ihre Tigerkrallen hervor, das Volk kehrt ihm, wie wir gesehen haben, in hellen Haufen den Rücken. Er selbst zieht sich zurück, verhüllt oder verschleiert die wahre Größe seiner Person und seiner Aufgabe und darf und will gegenwärtig sich von der Menge nicht huldigen lassen. Jetzt steht er da mit einem engen Kreise getreuer Männer. Die Stellung dieser unbedeutenden Schar ist auch nicht etwa durch geistige Autorität stark. Sind sie doch bloß ein Haufen „Am-ha-arez", *profanum vulgus*, mit einem Quasi-Rabbi als ihrem Haupt. Es geht zurück! zurück! zurück! Und was soll daraus werden? Der Täufer sitzt gefangen draußen in der Festung Machärus, Jesus selbst hat alle Geistesmächte

[1]) Textkritisch: Mc. 4, 32: μειζων D.Δ Mj. Trgtxt. κατασκηνων. B.Weiß.

im Volke gegen sich; ja sogar der Volksgedanke und das Volksgefühl haben sich nunmehr gegen ihn gewandt. Der Meister ist zurückhaltend, er wagt es nicht jenes Feuer, welches allein noch für seine Sache auflodern könnte, das rein politisch-nationale, zu schüren oder unterläßt es absichtlich. Und zu guter Letzt fängt er vollends an, sich unverständlich zu machen, und will sich nur einem kleinen vertrauten Kreise aufschließen. Wie kann das zusammenhängen? Hier ist in der Tat ein Rätsel, ein schwer zu lösendes Problem, dessen Schwierigkeit sie in noch peinlichere Spannung versetzen wird, wenn erst die Zeit gekommen ist, wo der Kreis noch dünner und er allein dastehen wird mit nur elf Getreuen.

Hier haben wir die Situation für unsere Parabel.

Lc. bringt unsere Parabel an einer anderen Stelle als Mt. und Mc., als ein freischwebendes Redestück ohne Angabe der Veranlassung und ohne sicher erkennbaren, sachlichen Zusammenhang mit dem vorangehenden Lehrstücke über die Sabbatsheiligung (Lc. 13, 10—17). Schon hieraus ergibt sich, daß Lc. keinen Anspruch darauf erheben kann, den einzig richtigen, geschichtlichen Zusammenhang unserer Parabel angegeben zu haben. Zwar ist es zweifellos, daß Mt. die Reden Jesu in Gruppen nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengeordnet hat. Er hat sich dabei natürlich eine gewisse Freiheit gegenüber der genaueren Chronologie erlaubt. Nur diejenigen Reden, die einer und derselben größeren Entwickelungsstufe im Leben Jesu angehören, finden wir augenscheinlich durchgängig im Evangelium Matthäi nach Maßgabe dieser Epochen zusammengeordnet. Allein auch Lucas komponiert in fast demselben Grade. *Instar omnium* dafür ist Lc. 14, 1—18, 30. Charakteristische Ausnahmen von dieser Regel bei Lc. (wie in unserem Falle hier) bestätigen nur die Hauptregel. Als ein späterer Sammler mündlicher Überlieferungen und schriftlicher Aufzeichnungen kann ferner der dritte Evangelist keine größere Glaubwürdigkeit beanspruchen dem ersten Evangelium gegenüber, dessen Grundstamm von Redestücken (λόγια) jedenfalls aus einer Quelle ersten Ranges herzuleiten ist. Andererseits ist der Zusammenhang bei Mt. auch nicht als geschichtlich im genaueren Sinne ohne weiteres zu betrachten. Aber jedenfalls dürfte der

Zusammenhang bei Mt. uns einen sehr beachtenswerten Wink darüber geben, wie unsere Parabel von einem ersten intimen Zuhörerkreise sachlich aufgefaßt wurde.

Mc. 4, 30—32: „Und er sagte: Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen und unter welche Parabel sollen wir es bringen? Wie mit einem Senfkorn, das, wenn es auf die Erde gesäet wird, das kleinste ist von allen Samen auf der Erde, und wenn es gesäet ist, geht es auf und wird größer als alle Gartengewächse und treibt große Zweige, sodaß unter seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können." Mc. 4, 30-32.

Mt. 13, 31. 32: „Eine andere Parabel legte er ihnen vor und sagte: Das Reich der Himmel ist gleich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und auf seinen Acker säete; (32) das ist zwar der kleinste von allen Samen, wenn es aber gewachsen ist, so ist es größer als die Gartengewächse und wird ein Baum, sodaß die Vögel des Himmels kommen und nisten in seinen Zweigen." Mt. 13, 31. 32.

Lc. 13, 18. 19: „So sagte er nun: wem ist das Reich Gottes ähnlich und wem soll ich es vergleichen? Es ist ähnlich einem Senfkorn, das ein Mann nahm und in seinen Garten auswarf, und es wuchs und wurde zu einem Baum und die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen." Lc. 13, 18. 19.

Mc. hat als Einleitung eine fragende Wendung: „Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen oder unter welche Parabel sollen wir es bringen?" Diese Wendung hat, wie mir scheint, den Stempel der Ursprünglichkeit und bezweckt natürlich die Spannung der Aufmerksamkeit. Jesus will damit die Gedanken darauf lenken, wie schwierig es ist, eine zutreffende Form für die neue Erkenntnis zu finden. Und die Jünger dürfen deshalb etwas Neues erwarten, weil die Darstellungsform sogar dem Meister nicht gleich zur Verfügung steht.

Als Reichsparabel stellt sich unser Gleichnis sofort dar durch die Voranstellung des Himmelreichs, was bei Mc. schon in der Einleitungsformel geschehen ist. Wenn es bei Mt. und Lc. heißt, daß „das Gottesreich einem Senfkorn gleich ist, welches . . .", so ist das, obschon hier in veränderter

Form, die gewöhnliche oben erwähnte jüdische Ungenauigkeit des Ausdrucks, die wir etwa so umschreiben können: „Die Entwickelung des Reiches Gottes geschieht in derselben Weise, wie die des Senfkorns.“ Mit λαβών vor dem ἔσπειρεν bei Mt. wird nur „das Tun des Menschen in anschaulicher Umständlichkeit vorgestellt“ (Meyer, Goebel). Wie in der Unkraut-Parabel wird auch hier konstruiert (Mt.): ἔσπειρεν ἐν ἀγρῷ: Aussaat auf dem Acker zur Entfaltung in demselben.

Charakteristisch hat Lc. εἰς κῆπον ἑαυτοῦ („in seinen Garten“), weil der Senf eben ein Gartengewächs ist. Die Rabbinen machen ausdrücklich geltend, daß der Senf zu den Pflanzen, nicht zu den Kräutern gehört, weil er nämlich nur Korn bringt (Mischna Kelaim III 2). ὁ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων σπερμάτων, ein absichtliches Verweilen auf einem wichtigen Punkte. Das Neutrum μικρότερον bindet der Satz mit dem folgenden σπερμάτων zusammen. Dieser Same ist demnach „kleiner als alle anderen Samenarten“. Über diese relative Kleinheit des Senfsamens kann gestritten werden. Sicher ist es, daß der Senfsame vom Standpunkte der wissenschaftlichen Botanik nicht der kleinste aller Samen ist. Sogar der Same der Cypresse soll, absolut genommen, kleiner sein[1]). Allein darauf kommt es hier nicht an. In der Volksvorstellung der Juden galt er als der kleinste in seiner Art, und, was das wichtigste ist, er ist im Orient sprichwörtlich die stehende Bezeichnung für das Kleinste und Geringfügigste. Bezüglich des Reinen und Unreinen benutzen die Rabbinen Bilder wie: „Flecken wie ein Senfkorn“ — „ein unreines Tier kleiner als ein Senfkorn essen.“ Damit ist auch zu vergleichen der Ausdruck Jesu „ein Glaube, klein wie ein Senfkorn“ (Mt. 17, 20). Die Geringfügigkeit der irdischen Dinge gegen die himmlischen wird von den Juden durch das Bild vom Senfkorn anschaulich gemacht. Im Koran heißt es in demselben Sinn (Sura 31): „Gutes und Böses, sei es auch nicht größer als ein Senfkorn, wird Gott vor das Licht bringen.“ Ja, heute noch findet man bei den Arabern das Sprichwort: „Ein Glaube, welcher nicht schwerer wiegt als ein Senfkorn.“

Allein diese Kleinheit des Samenkornes enthält keine Ge-

[1]) s. van Koetsveld, Bd. I, S. 66.

fahr. Dieser Same entfaltet sich trotzdem größer als alle Arten in seiner Pflanzenklasse. Er gehört unter die Gartenkräuter, und doch wird aus ihm ein Baum. Die Pflanze erreicht demnach eine Größe, welche sie in eine andere Klasse stellt, als die der gleichartigen Gewächse. Trotzdem braucht sie unter den Bäumen nicht sehr groß zu sein. Der Talmud sagt, daß sie zum Laubhüttendach für einen Töpfer dienen kann, wenn derselbe in freier Luft arbeitet.

Die Senfstaude, speziell auch die schwarze Art (Brassica nigra), welche in kultiviertem und wildem Zustande allgemein verbreitet ist, erreicht in fruchtbaren Gegenden Palästinas eine Höhe von 3—4 Metern und kann mit Recht ein Baum genannt werden, zumal der Stengel solcher hohen Sträucher fast nichts Krautartiges mehr an sich hat, sondern eher holzig zu nennen ist[1]).

Wegen der nicht sehr bedeutenden Größe der gewöhnlichen Senfpflanze hat man geltend zu machen versucht, daß Salvadora Persica der in der Parabel gemeinte Baum sei. Dieselbe ist größer als der Senfstrauch[2]), kommt aber am galiläischen See und überhaupt in Palästina nirgends vor. Ihr Verbreitungsgebiet ist dagegen das innere Algier, Südarabien und Indien samt dem ägyptischen Ufer des Roten Meeres[3]). Jedenfalls ist dieses Gewächs — und das ist hier entscheidend — nicht in Galiläa allgemein verbreitet, und wie die Kleinheit des Samens als Bild gewählt ist, weil dieselbe allgemein bekannt ist,

---

[1]) Doch selten höher als 6—8 engl. Fuss (vgl. Fonck a. a. O. p. 23).

[2]) Leop. Fonck, a. a. O., und die von demselben angeführten Fachautoritäten G. E. Post bei J. Hastings, Dictionary of the Bible III, Edinburg 1900, p. 463; E. Boissier, Flora orientalis I, Basileæ et Genevæ 1867, p. 390f. 394f.; W. M. Thomson, The Land and the Book, London 1881, p. 414, sagt: „Ich habe diese Pflanze (Senf) gesehen (in Galiläa) auf der reichen Ebene von Akkâr so hoch wie das Pferd und sein Reiter.“ Das war in wildem Zustand. In Gärten kultiviert, ist ihre Größe wohl noch bedeutender, was ja auch die Überlieferung in Palästina bestätigt.

[3]) Leop. Fonck, a. a. O. Besonders H. B. Tristram, The natural History of the Bible[9], London 1898, p. 473, wo es treffend heißt: „Es wäre höchst unwahrscheinlich, daß der Herr dreimal als Bild eine fast fremde Pflanze benutzt hätte, welche nicht wuchs, wo er sich aufhielt, und welche nicht einer unter tausend seiner Zuhörer jemals hätte sehen können. Zudem, die Salvadora persica konnte nie ein ‚Kraut‘ genannt werden.“

so muß auch die Pflanze selbst für die Zuhörer aus dem Volke etwas Wohlbekanntes sein. Die Sache ist die: das Bild tut seinen Dienst, wenn die ausgewachsene Pflanze so groß wird, daß sie geradezu in eine neue Klasse, die der Bäume, übergeht.

Wegen dieser Größe erlebt die Senfpflanze ein Schicksal, wie keine andere ihr nebengeordnete Pflanze. Sie wird Schutz und Heimat für die Vögel des Himmels. Gegen Wind und Wetter und Sonnenbrand suchen die geflügelten Scharen dort Zuflucht. Die hier in Rede stehende Staude hat auch deshalb für die Vögelchen, namentlich die Goldfinken und die Stieglitze, eine besondere Anziehungskraft, weil dieselben den Senfsamen mit Vorliebe fressen, und da in Palästina vielerlei Vögel, aber wenige Sträucher und Bäume vorkommen, so fliegen Vögelchen in großen Scharen herbei, um auszuruhen und die schwarzen Körnchen aus den Schoten herauszupicken[1]). So wird denn das winzige Samenkörnchen, welches sich als etwas gar nicht Beachtenswertes kennzeichnet, zu einer großen Pflanze, die die neben ihr wachsenden Gartenpflanzen an Größe weit überragt, ja sie wird groß wie ein Baum, welcher die wimmelnden Scharen der Vogelwelt durch wertvolle Eigenschaften anzieht.

Die Entwickelung des Reiches entspricht der des Senfkörnchens. Wie die geringfügige Kleinheit des letzteren sprichwörtlich geworden ist, so ist das Reich in seinen Anfängen äußerst klein und geringfügig. Jesus selbst, dessen Schöpfer, pflanzt es „in seinen Acker“ (Mt.) oder: „in seinen Garten“ (Lc.), in den Boden, den er sich vorbehalten hat und der dazu vorbereitet worden ist. Dieser Boden ist nicht schlechthin das Volk Israel. Wie in der Unkraut-Parabel der Acker die Welt und nicht Israel ist, so ist der Pflanzenboden hier sein eigener Boden, es ist ein Gartenboden, wohl gepflegt und wohl bearbeitet. Darum darf es die Jünger nicht wundernehmen, wenn er nun sogar das Gebiet seiner Wirksamkeit einengt und vor der Hand das große jüdische Volksfeld, als zur Zeit unbrauchbar, ausschließt. Er hat seinen eigenen dazu wohlgeeigneten Erdboden. Denn das Reich ist eben gleich einer solchen Gartenpflanze, welche Lebensbedingungen eigentümlicher Art zum vollen

[1]) L. Fonck, a. a. O., p. 20.

Gedeihen erfordert. In diesem begrenzten Kreise kann und wird das Reich Wurzel schlagen. In diesem wohlgeeigneten Erdboden wird es zu starkem Leben kommen, zu einer ganz unglaublichen Kraftentfaltung.

Dieser begrenzte Kreis, dieser wohlgeeignete geistige Erdboden ist eben — das wird ihnen beim tieferen Nachdenken einleuchten — ist eben die Jüngerschar.

Wie das Senfkörnchen sich entfaltet und derartig an Größe gewinnt, daß es sogar alle die Pflanzenarten übertrifft, mit welchen es verglichen werden kann, und damit andere Arten erreicht, so wird das Reich, trotz der anfänglichen Kleinheit und trotz des begrenzten Bodengebietes eine Größe erreichen, welche die gewöhnliche Begrenzung aller „Reiche" übertrifft. Die „Reiche", welche gewöhnlich auf einer breiten Basis angelegt werden, sind doch meistens durch Nationalitäten und andere natürliche Schranken begrenzt. Dieses Reich soll alle seine Nebenbuhler übertreffen, soll in eine andere, größere Gattung übergehen und seine eigenen, scheinbar natürlichen, Schranken sprengen.

Denn was aus dem Reiche werden wird, das sagen die letzten Worte der Parabel aus. Die Vögel des Himmels werden Schutz und Obdach unter seinem Schatten suchen und werden in seinen Zweigen nisten (Mt.: „die Vögel des Himmels kommen und nisten in seinen Zweigen"; Mc.: „sodaß unter seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können"; Lc.: „die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen"). Um voll und ganz zu verstehen, was in diesem Zuge liegt, müssen wir auf die alttestamentlichen Vorbilder zurückgehen. Ein solches liegt uns Ezech. 17 vor. Daß unsere Gruppe von Gleichnissen alttestamentliche Anklänge enthalte, dafür sahen wir Beispiele sowohl in dem Schlußsatze der Deutung von der Unkraut-Parabel, wie in den Schlußworten der Parabel von „der selbstwachsenden Saat".

Auch die Schlußworte unserer Parabel weisen auf altisraelitische klassische Bilder hin. Eben durch diese Zurückbeziehung auf die alttestamentliche Offenbarung, die allen Reden Jesu gemeinsam ist, wollte er in feiner, sinniger Weise andeuten, daß er mit allen seinen neuen, scheinbar unjüdischen

Ideen doch in der Prophetie der klassischen Zeit wurzele. Wie er bei seiner rätselhaften Ausdrucks- und Lehrweise guten, klassischen Beispielen folgt (Ps. 78, Jes. 5 usw., vgl. die Einleitung), so ist er auch in seiner sachlichen Auffassung des Reiches beeinflußt und angeregt durch dieselben altbewährten göttlichen Offenbarungsquellen. Er hat für seine gegenwärtige besondere Lehrweise prophetische Vorbilder und unter diesen für die Reichsgleichnisse von den Geheimnissen ganz besonders Ezech. 17. Unsere Reichsgleichnisse gehören eben einer ähnlichen Art von Chida-Maschal, Rätsel-Parabel, an wie die allegorischen Gleichnisse Ezech. 17. Daraus und aus jener unleugbaren Verwandtschaft und Anspielung in Einzelheiten ergibt sich unverkennbar, daß Jesus bei der Erfindung seiner ersten Reichs-Parabeln jene klassischen Gleichnisse Ezech. 17 und andere vor Augen und im Sinne gehabt haben muß. Und dort finden wir auch den Keim zu der Idee unseres Gleichnisses. Von dem Wipfel der hohen Zeder wird der Herr Jahwe einen zarten Schößling abpflücken und auf einen hohen Berg pflanzen, und er soll zu einer majestätischen Zeder werden, „daß mannigfach beschwingte Vögel unter ihm wohnen; im Schatten seiner Zweige werden sie wohnen“ (Ezech. 17, 22. 23). Die Anspielung ist hier unverkennbar. Was nun unter „mannigfach beschwingten Vögeln“ zu verstehen ist, darüber gibt uns eine parallele Stelle bei Ezech. sicheren Aufschluß. 31, 6 heißt es von dem Weltreiche Ägypten (nach einer alten Glosse in dem hebräischen Texte: Assur, siehe die textkritischen Anmerkungen zu Kautzschs Übersetzung des Alten Testaments S. 55), indem es mit einer Zeder verglichen wird: „In ihren Zweigen nisteten allerlei Vögel des Himmels und unter ihren Ästen gebaren alle Tiere des Feldes, und in ihrem Schatten wohnten alle die vielen Völker[1]).“ Vergleiche auch Dan. 4, 9: „und in seinen Zweigen nisteten die Vögel des Himmels und von ihm bezogen alle lebendige Wesen ihre Nahrung.“

Aus alle dem geht hervor, daß das Reich Gottes in vielen Beziehungen ähnlich sein soll den Weltreichen, mit denen es

[1]) Die Übereinstimmung mit dem Septuaginta-Text ist ebenso schlagend.

verglichen werden kann und muß. Nur in Bezug auf seine umfassende Größe wird es in eine höhere Gattung aufsteigen, und dann werden die Völker Schutz und Nahrung in den Zweigen suchen und finden.

Welch eine Aussicht für die Jünger! Von ihrem kleinen Kreise aus soll sich das Reich weit über die Welt hinaus verbreiten, alle Weltreiche an Größe übertreffen, und alle Völker werden es aufsuchen und in seinem Schatten wachsen und gedeihen.

Die Geringfügigkeit der Anfänge und die Kleinheit des Erdbodens (die kleine Jüngerschar) braucht sie nicht zu ängstigen. Eine solche Kraft steckt in der göttlichen Wahrheit, und in dem guten, wohlgepflegten Erdboden ruhen die Keime solchen Gedeihens, daß die kühnsten Gedanken der Propheten sich verwirklichen können. An der Hand unseres Gleichnisses sehen sie ein, daß diese anfängliche Kleinheit mit zur Natur des Reiches gehört.

In unvergleichlich feiner Weise hat Jesus hier die Andeutungen seiner Vorbilder ausgenutzt. Für seinen besonderen Zweck war der „zarte Schößling“ (sonst ein herkömmliches und wohlbekanntes Bild, vergleiche „Nazoräer“, Mt. 2, 23) kein ohne weiteres brauchbares Gleichnis. Denn jetzt will er zeigen, wie das Reich trotz der geringfügigen Anfänge, zudem aus einem unscheinbaren kleinen Kreise sich entfaltend, gleichwohl alle Reiche an Größe übertreffen wird. Dazu braucht er eben ein Gleichnis wie das von dem Samenkörnchen der Senfpflanze. Wie mußte doch das Nachdenken über dieses Gleichnis die Apostel stärken. Bei dem Tode Jesu war ja das Reich unscheinbarer, mehr übersehen, verachteter als je, der Erdboden wo möglich noch mehr beschränkt als jemals zuvor. Da wirkte der Gedanke ungemein wohltuend auf sie und stählte ihre Zuversicht: das Reich wird doch über die Weltreiche hinauswachsen, und die Völker werden Schutz und Gedeihen unter dem Schatten des Reiches suchen.

Und wie hat das Gleichnis Wort gehalten!

Hier war und ist ein tiefes und wunderbares Geheimnis des Himmelreichs, welches niemand als der Meister selbst offen-

baren und niemand außer den Jüngern damals mit Verständnis aufnehmen konnte.

Wir können Jülicher beistimmen, wenn er über die Ursprünglichkeit sagt:

„Ich wüßte nicht, warum wir uns nun darauf versteifen sollten, die Auffassung der Evangelien vom Sinn unserer Parabel auch in ihrem Kern zu verwerfen“ (II, 577).

Doch über den „Kern“ selbst überlassen wir den Lesern ohne alle Fingerzeige das Urteil. Der „Kern“ soll der folgende sein:

„Denkt einen Mann, der ein Senfkorn sät, erlebt der nicht auch den Umschlag von Kleinheit in Größe? Eine Verheißung großartigen Wachstums, alles umfassender Ausbreitung des Himmelreichs haben denn auch alle drei Evangelisten in unsrer Parabel gefunden“ (II, 576).

Aus der Geschichte der Auslegung.

Hilarius († 368): Das Senfkorn = Christus, scharf und doch unscheinbar, dessen Kraft unter Drangsal und Verfolgung wächst. Getötet und in den Todesacker gesäet, wuchs er sogar weit über die Herrlichkeit hinaus, welche die Propheten für den Messias vorausgesagt hatten[1]).

Hieronymus († 420): Senfkorn = Predigt des Ev. und Erkenntnis der Schrift, welche zum Leben führt. Der Säende =

---

[1]) Grano sinapis se Dominus comparavit, acri maxime et omnium seminum minimo, cujus virtus ac potestas tribulationibus et pressuris accenditur. Granum hoc igitur, postquam in agro satum fuerat, id est ubi a popolo comprehensus et traditus morti, tamquam in agro satione quodam fuit corporis consepultus: ultra mensuram omnium olerum excrescit et universam prophetarum gloriam excedit. Oleris enim vice tamquam ægroto Israëli data est prædicatio prophetarum. Sed jam ex ramis arboris ex solo in sublime prolatæ cæli volucres inhabitant. Apostolos scil. ex Christi virtute protensos et mundum inumbrantes, in ramis intelligemus: in quos gentes in spem vitæ advolabunt et ararum turbine, id est, diaboli spiritu flatuque vexatæ tamquam ramis arboris acquiescant. (Opera quantoquot extant, Paris, Ausg. 1652, p. 558.)

unser Gemüt und Geist, die das Samenkorn der Predigt aufnehmen und es gedeihen lassen. Die Vögel = Seelen der Gläubigen oder die Kräfte der Menschen im Dienste Gottes. Die Zweige = die verschiedenen Dogmen, in welchen die Seelen ruhen [1]).

Erasmus († 1536): Jesus wolle erklären, wie die evang. Philosophie, zuerst scheinbar verächtlich und gering, doch, fortgepflanzt durch einige ungelehrte Männer, allmählich jedes Volk umfassen würde [2]).

Calvin († 1564): Die Jünger Christi mögen nicht durch die bescheidenen Anfänge entmutigt und zum Abfall versucht werden dadurch, daß die Weltmenschen das durch unbekannte und niedrige Diener verkündigte Evangelium verachten, weil es nicht sofort Beifall gewinnt in der Welt, sondern nur wenige Jünger, und zwar kleine Leute, wirbt [3]).

Chemnitz († 1586): Wie der Senf in der Heilkunst zur Reinigung benutzt wird, so habe das Ev. ein wunderbares Reinigungsvermögen, befreie den Verstand von Irrtümern falscher

---

[1]) Regnum cœlorum prædicatio Evangelii est, et notitia Scripturarum quæ ducit ad vitam . . . Quis est iste qui seminat nisi sensus noster et animus qui suscipiens granum prædicationis fovens sementem humore fidei, facit in agro sui pectoris pullulare? . . . ita ut volucres cœli (quas vel animas credentium vel fortitudines Dei servitio mancipatas sentire debemus) veniant et habitant in ramos ejus. Ramos puto evangelicæ arboris quæ de grano sinapis creverit dogmatum diversitates in quibus supradictarum volucrum unaquæque requiescit. (Op. omn., ed. Migne, T. 7, p. 93.)

[2]) Jesus significare volens per similitudinem, Evangelicam Philosophiam primum in specie . . . contemtam et humilem per ignominiam crucis, per paucas idiotas quasi plantatam, vi veritatis sic paulatim invaliturum, ut totum orbem occuparet nullumque genus hominum non complectaretur, ænigma proposuit hujusmodi — sinapis. (Paraphr. im N. T., Op. omn., Leiden 1701, T. 7, p. 80.)

[3]) His parabolis (sinapis, fermentum) discipulos suos animat Christus, ne humilibus Evangelii exordiis offensi resiliant. Videmus quam superbe Evangelium despiciant imo subsannent profani homines, quia per obscuros et ignobiles ministros offertur, quia non statim excipitur totius mundi applausu sed paucos habet discipulos et quidem ut plurimum nullius pretii homunciones ex vulgo. (In IV Evang., 1667, p. 150.)

Weisheit, verjage die überflüssigen Begierden des Fleisches, heile die Ohren[1]).

Coccejus († 1669): Die weltliche Macht werde der Kirche untertan werden, sodaß Könige und Fürsten deren Nahrung begehren und unter den Zweigen sich versammeln werden, wie zu den Zeiten Konstantins und später[2]).

W. M. L. de Wette († 1849): Das Reich Gottes in seinem äußeren Erfolge.

Der Sauerteig[3]).

(Mt. 13, 33. Lc. 13, 20 und 21.)

Eingeleitet mit der oben besprochenen eigentümlichen Eingangsformel (dieselbe wie in der Senfkorn-Parabel bei Mc. und Lc.), schließt sich die Parabel von dem Sauerteige unmittelbar an die von dem Senfkorn bei Mt. und Lc. an. Die Zusammengehörigkeit der beiden ist besonders bei Lc. mit καὶ πάλιν εἶπεν deutlich ausgesprochen. Wir haben demnach ein Parabel-Paar vor uns, ein in den Evangelien gar nicht seltenes Vorkommnis. Gleich nachher finden wir als zusammengehörig die beiden Parabeln von dem Schatz und von der Perle. Die Absicht bei solcher Zusammenstellung ist gewöhnlich die, entweder den Beweis zu verstärken durch Vorführung nicht nur eines, sondern zweier analogen Fälle (so auch in dem berühmten Parabelparadigma von dem Steuermann und dem Athleten, Aristoteles Rhet. II, 20), oder aber der Zweck des Doppelgleich-

---

[1]) In medicina habet sinapi vim purgandi. Nam abundantem capitispituitam elicit, tritum gravitati aurium et tinnitui cum fico impositu prodest: scorpionum quoque et serpentum morsibus venenatis farina seminis aceto subacta medetur. Sic etiam Evangelii verbum habet vim purgandi mirificam. Intellectum nostrum a falsæ sapientiæ opinione liberat, superfluas carnis cupiditates ejicit: gravedini aurium, si cum dulcissimis promissionibus de dulcedine vitæ æternæ proponatur, medetur. (Harmoniæ Evangelicæ, Frankfurt 1622, p. 1134.)

[2]) Significatur potentiam mundanam subjectum iri Ecclesiæ, ita ut Reges et Principes Nutritii illius audire gestiant et tamquam sub alis Ecclesiæ populos suos congregent. Id factum tempore Constantini et multis seculis sequentibus. (Com. T. 4, Scholia in Mt., p. 22.)

[3]) Textkritisch: Lc. 13, 21: ενεκρυψεν. B. L. 3 Mj. (Weiß.)

nisses ist der, die Sache von zwei verwandten Seiten zu beleuchten. Das erstere ist vorzüglich bei den argumentativen Parabeln der Fall, das andere, wie hier, bei den illustrativen. Dieser Umstand ist für die Deutung von Wichtigkeit.

Mt. 13, 33: „Eine andere Parabel sagte er ihnen: Das Reich der Himmel ist gleich einem Sauerteige, den eine Frau nahm und legte ihn in drei Sat Weizenmehl, bis das Ganze durchsäuert wurde." Mt. 13, 33.

Lc. 13, 20. 21: „Und wiederum sagte er: wem soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es ist einem Sauerteige ähnlich, welchen eine Frau nahm und legte ihn ein in drei Sat Weizenmehl, bis das Ganze durchsäuert wurde." Lc. 13, 20. 21.

Jülicher bemerkt: „ὡς κόκκῳ σινάπεως scil. ὁμοιώσωμεν! Freilich ist das ὡς entbehrlich, und der Dativ nicht sonderlich bequem . . . Aber diese Mischung zweier Konstruktionen, indem ὡς auf das πῶς, der Dativ auf ὁμοιώσωμεν reagiert, ist gewiß nicht zufällig zu Stande gekommen, und der Sinn: Verglichen soll es so werden, wie man mit einem Senfkorn vergleicht."

Die Vergleichung geschieht hier zwischen dem Reich Gottes und einem Sauerteige. Von dem letzteren wird gesagt: „Eine Frau nahm ihn und legte ihn ein in drei Sat Weizenmehl." Es begegnet uns hier wieder jene oft betonte Naturtreue der Parabeln Jesu. Der ganze Vorgang ist aus dem Leben gegriffen. „Eine Frau." Es war eben Frauenarbeit zu jener Zeit, wie es heute noch im Orient und teilweise auch bei uns auf dem Lande der Fall ist. Davon zeugt unter anderem das Idyll von Sara, Gen. 18, 6. Dieselbe nimmt eben genau wie hier zum Backen der Kuchen drei Seah (hebr.) = drei Sat (was Septuaginta mit τρία μέτρα übersetzt und Jes. 5, 10 wiederum als Übersetzung für 1 Ephâh gebraucht wird). Charakteristisch ist auch die Äußerung von Plinius über die Sitte im alten Rom: Ipsi panem faciebant quirites; mulierumque id opus erat, sicut etiam nunc in plurimis gentium. Bei dieser naturgetreuen Schilderung sieht der Zuhörer vor seinen Augen, wie die Hausfrau zu dieser Arbeit geht, so wie er sich erinnert, es tausendmal gesehen zu haben. Den Sauerteig nimmt sie und „versteckt" ihn (ἐνέκρυψεν Mt., ἔκρυψεν Lc.) in das Weizenmehl. Es ist dies

ein ebenso realistischer wie charakteristischer Zug. Bekanntlich ist das gewöhnliche häusliche Verfahren mit dem Sauerteig heute noch ein doppeltes. Entweder man nimmt den Sauerteig und legt ihn in das Mehl selbst ein, um dasselbe zum Gären zu bringen, oder aber man weicht den Sauerteig in Wasser auf und läßt ihn allein für sich gären. Die erstere Weise, welche von der Frau in der Parabel angewendet wird, läßt die Gärung des großen Mehlteiges am Schnellsten vor sich gehen. Zwar muß man dabei den Sauerteig, nachdem er durchgegoren ist, in dem großen Brotteig auskneten. Allein darüber wird nicht in der Parabel gesprochen. Dieser Zwischenprozeß wird bei der prägnanten Kürze übergangen, indem gesagt wird: „Bis es ganz (= die ganze zum Teig geknetete Mehlmasse) durchsäuert ward". Das, was durch die Durchsäuerung vor sich geht, ist bekanntlich nicht nur ein Durchdringen des Teiges mit Säure, sondern eine Änderung der Natur des Teiges. Der geringe Sauerteig, gewöhnlich ungefähr 125 Gramm, bewirkt dieses Wunder mit der ganzen Mehlmasse. Und diese Mehlmasse ist gar nicht klein, sie macht gewöhnlich ungefähr 36 Liter = 1 Ephâh = 3 Seah (Sat) aus. — Dieses Maß ist im jüdischen Altertume durch die Überlieferung so sehr zum feststehenden geworden, daß es nicht nur als das Saras (Gen. 18, 6), sondern auch als das Gideons (Jud. 6, 19) und Hannas (1. Sam. 1, 24) genannt wird. Das Verhältnis zwischen der Kleinheit des Sauerteigs und seiner weitgreifenden Wirkung wird ganz einleuchtend, wenn man bedenkt, daß das Verhältnis zwischen dem Gewichte des Mehls (ungefähr 18 kg) und dem des Sauerteigs (125 Gramm) durch die Zahlen 144 zu 1 ausgedrückt werden kann. Indessen kommt in unserer Parabel die qualitative Seite der Wirkung noch hinzu. Demnach erstreckt sich die Wirkung über den ganzen Teig und bewirkt zudem eine völlige Änderung der Art des Mehles, sodaß man nachher aus dem Teige einen neuen Sauerteig machen kann. ἐζυμώθη muß nach seinem Wortsinne und nach dem eben erklärten Verfahren beim Backen den Prozeß bezeichnen, welcher vor sich geht, nachdem der Sauerteig gegoren hat und dann mit dem Mehlteig zusammengeknetet worden ist. ἐνέκρυψεν und ἐζυμώθη bezeichnen demnach die zwei äußersten Punkte des ganzen

Vorganges: das erste bezeichnet die erste Handlung der Frau, wie sie den Sauerteig in das Mehl (welches noch nicht zum Teige geworden ist) einlegt, u. zw. gewöhnlich in einer Ecke der ganzen Masse, — und das andere bezeichnet das nach einem neuen Tempo in der Behandlung vollzogene Gären des großen Brotteiges; damit ist der erste Akt des Brotbackens zu Ende. Für die Deutung ist es von entscheidender Wichtigkeit, den Parallelismus des Parabel-Paares im Auge zu behalten. In der ersten Parabel vollzieht sich die Aufgabe des Samens, indem das Körnlein trotz aller Geringfügigkeit zu einem Baum aufwächst. In der anderen Parabel macht sich der Sauerteig trotz seiner Geringfügigkeit — er verschwindet ja ganz und wird von der Mehlmasse gleichsam verschlungen — doch derart geltend, daß er diese ganze Menge umschafft. Damit fällt die Auffassung weg, nach welcher die Wirkung des Sauerteigs eine schlechte sei, weil nämlich der Sauerteig sonst in der Schrift als Sinnbild des Unreinen vorkomme und von den Rabbinen als Bild der schlechten Eigenschaften angewendet werde (Berachoth 170). Diese Auffassung stammt aus der coccejanischen Schule; sie war vorher unbekannt, ist aber durch Vitringa eine Zeitlang sehr beliebt gemacht worden. Sie widerstreitet aber dem Bilde, denn die Wirkung des Sauerteiges auf den Teig ist doch nach der Parabel eine günstige und notwendige. Es ist hier also von einer rechtmäßigen Einwirkung auf die Entwickelung des Gottesreiches die Rede.

Was ist denn der Sauerteig? Wir meinen, daß er das Reich in seiner damaligen Unscheinbarkeit und Geringfügigkeit vorstellen soll. Und das Reich als Personenreich war jene verschwindend kleine Schar von wahren Anhängern Jesu. Die Geringfügigkeit dieser Schar darf sie gar nicht ängstigen. Daß sie ganz in der großen Masse zu verschwinden scheinen, darf sie auch nicht erschrecken. Denn es verhält sich wie mit dem Sauerteig. Auch er wird zunächst versteckt in einer Ecke der großen Mehlmasse, er endigt aber in einer ganz anderen Weise. Die Jünger, die jetzt das Reich Gottes ausmachen, sind in der großen Völkermasse wie versteckt und verschwunden. Wie die Parallel-Parabel gestattet auch diese einen Ausblick auf die zukünftige Weltherrschaft des Messias. Das Reich wird überall

sich durchsetzen, es wird umschaffend das Ganze durchdringen und seine (des Reiches) Natur, seine Geistesrichtung mitteilen. Welche Entwickelungsstufen es dabei durchlaufen wird, das haben wir bei der Deutung ebensowenig zu untersuchen, wie es im Gleichnisse selbst geschieht. Nur der Anfang und das Ende werden hier betrachtet. Der Anfang ist in beängstigender Weise armselig. Das Ende dagegen ist wunderbar großartig. Allein das Alltagsleben unter dem Bilde des Sauerteigs zeigt den Jüngern dasselbe Wunder, wenn sie nur darauf aufmerksam gemacht werden. Darauf sollen sie ihren Glauben an das entsprechende Wunder in der Welt des Geistes und der Gnade stützen. In den Vorgängen in der Natur sollen sie den Schlüssel zu den Rätseln der Gnade finden.

Damit versteht sich von selbst, daß etwas der Frau Entsprechendes in der Welt des Geistes nicht zu suchen ist. Man hat darunter die Kirche oder gar Maria verstehen wollen. Beides ist indes Anachronismus, wie wir oben gezeigt haben. Die Idee der Kirche im christlichen Sinne war noch nicht aufgekommen, und der Maria-Kultus war dem Gedankengang Jesu und seiner Zeitgenossen durchaus fremd. Damit sind dann auch Auffassungen ausgeschlossen wie die Augustins: Die drei Sat Mehl seien die drei Weltteile, oder gar die Olshausens: Die drei Sat entsprächen der Seele, dem Geiste, dem Leibe — Auffassungen, von denen man mit Maldonatus sagen muß, die Ausleger haben sie ausgedacht: *concionantes potius quam Scripturam enarrantes.* Indes ist sein eigener, sichtlich mit einigem Widerstreben vorgebrachter Deutungsversuch kaum viel besser: Si (femina) pars neccessaria parabolae (est), doctorem significat: nec enim sexus sed officium spectari debet.

Die Frau wird ganz einfach eingeführt, um dem Totalbilde realistische Anschaulichkeit zu geben, damit dem Zuhörer ein wohlbekanntes Bild vor Augen gestellt werde, welches durch Einführung von Erscheinungen, mit denen er vertraut war, aufklärend und einleuchtend wirken könnte. Das ist ja für den Zweck der Parabel von hauptsächlicher Bedeutung, und wenn die Einführung der Frau mit dazu beigetragen hat, brauchen wir in der Tat keine weitere Verwendung für diesen Zug zu suchen.

Wenn Ambrosius und andere unter dem Sauerteig Christus selbst verstehen (fermentum ipse Christus, hoc est: ejus vita et doctrina), so ist dabei zu bemerken, daß in diesem Falle an die innere Kraft des Sauerteigs gedacht sein müßte. Tatsächlich wird doch aber von der Kleinheit und Unscheinbarkeit, von der Verborgensein und Vergessenheit bewirkenden Armseligkeit des Gottesreiches, nicht des Gottessohnes gehandelt. Gerade die genannten Eigenschaften dieses Reiches werden in unserer Parabel beleuchtet, und zwar wird an ihnen erklärt, wie eben ein solcher Anfang, verglichen mit der wunderbaren Kraft des Sauerteiges, vielversprechend sein kann.

Wie können wir nun sagen, daß unsere beiden Gleichnisse die Sache von zwei verschiedenen, aber verwandten Seiten aufklären?

Die beiden gemeinsame Wahrheit ist der Schluß: E minimo maximum: Ein unscheinbarer Anfang, aber ein großartiges Endergebnis. Über die eine Seite dieser Wahrheit sagt nun die erste Parabel: Das Reich hat das unglaubliche Ausdehnungsvermögen des Senfsamens, es wächst über alle Reiche hinaus und wird schließlich alle Völker schützend und segnend aufnehmen, umfassen und ernähren. Über die andere Seite derselben Wahrheit sagt die zweite Parabel: Das armselige und unscheinbare Reich wird gleich dem Sauerteige überall durchdringen und schließlich die ganze Völkerwelt zur Gleichheit mit seiner eigenen Natur umschaffen. Damit ist in zwiefacher Weise und von doppeltem Gesichtspunkte gezeigt: Das Reich wird nicht nur wegen seiner gegenwärtigen Geringfügigkeit nicht zu grunde gehen, nein, es wird sich über die ganze Völkerwelt verbreiten und dieselbe völlig und überall mit seinem segenbringenden Geiste durchdringen, extensiv und intensiv, quantitativ und qualitativ. Das waren „Geheimnisse des Reiches Gottes", welche damals niemand verstand, welche die kühne Ungereimtheit des Paradoxons an sich trugen, welche nur der Meister den sich wundernden Geistern offenbaren konnte, und welche nur die Jünger im glaubenden Herzen aufnehmen konnten.

Es ist nach dem oben Ausgeführten, namentlich im Lichte anderer Aussagen Jesu und der alttestamentlichen Vorlagen keineswegs sicher, daß Jülicher recht hat, wenn er auch hier, dank seiner Methode, die Tragweite und die gewaltige Perspektive unserer Parabel gehörig einschrumpfen läßt. Wenn Jesus durchgängig so zahme und blasse, blut- und temperamentlose, so wenig revolutionierende Gedanken ausgesprochen hätte, woher kommt dann diese gewaltige Gärung, diese weltgeschichtliche Wirkung, die die christlichen Gedanken ausgeübt haben und noch ausüben?

Von den Epigonen! Von den Epigonen!

Über diese Parabel sagt Jülicher:

„Jesus hat nicht darüber reflektiert, über wie viel Länder der Schatten der Senfstaude reicht und wie viel Metzen des Mehls der Welt von einem Klumpen seines Sauerteigs durchsäuert werden, sondern verkündigt, daß, so gewiß wie das Senfkorn zum Baum wird und eine ζύμη ihren Trog Mehl ganz und gar durchsäuert, ebenso gewiß das Himmelreich trotz unscheinbarer Anfänge sein Ziel erreicht“ (II, 580).

Jülicher vermutet: „In der Quelle, aus der Mc. diese Perikope übernahm, waren ihr nicht schon mehrere gleichartige Stücke vorangegangen [woher weiß er nun das?], vielleicht war sie überhaupt ohne Zusammenhang überliefert worden, und Lc. hat ihr einen solchen erst künstlich beschafft, geradeso wie Mc. [vielleicht? Ja, warum nicht „vielleicht“ etwas ganz anderes?]. Mt. fand sie bei Mc. an einem Platze, der ihm gefiel, weil drei Saatparabeln dort aufeinander folgen [wie kann nun der Kritiker sich mit Sicherheit über Matthäi Geschmack und Gefallen aussprechen?]; da er aber in der anderen Quelle eng verbunden mit der Senfkornparabel die vom Sauerteig las, nahm er keinen Anstand, diese über Mc. hinaus auch hier mit unterzubringen, zumal er im Weiteren ja noch mehrere Bilder aus andern Lebensgebieten als dem Ackerbau mitzuteilen vorhatte. [Wie kann nun der Gelehrte wissen, was Mt. vorhatte? wie seine Gedanken durchschauen?] Das auffallende Verhältnis der verschiedenen Relationen zu einander wird durch diese Annahme aufs Einfachste erklärt“ [mag sein, aber wenn die „Annahme“ nur Einbildung ist, so wäre die Einfachheit der Erklärung eine Illusion mehr

und kein Beweis]. . . . Man möchte doch wirklich wissen, welchen Wert solche subjektiven Vermutungen, denen zehn andere, ebenso einleuchtende zur Seite gestellt werden könnten, für die Wissenschaft, für das systematisch gesicherte Wissen der Menschen, haben? Dennoch werden sie als gesicherte Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung vorgetragen und angenommen.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Hilarius († 368): Christus = der Sauerteig. Ihn nehme eine Frau = die Synagoge, auf und verstecke ihn durch das Todesurteil, weil er Gesetz und Propheten durch das Ev. auflösen würde. Doch die Wahrheit sei, daß, was das Gesetz begründet und die Propheten verkündigt, durch die Fortschritte des Evangeliums erfüllt werde[1]).

Maldonatus († 1583): Der Sauerteig, so klein er sei, durchdringe die Masse und mache sie viel größer als zuvor. Das Wort Gottes, an einem Orte gesäet, durchwandere die ganze Welt[2]).

Corn. a Lapide († 1637): Das Weib = Weisheit. Die drei Sat Mehl entweder = die drei Seiten des Menschen: aus deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele, deinem ganzen Denken, oder die drei Grade der Fruchtbarkeit, oder die Arten von Menschen, Noah, Daniel, Job[3]).

---

[1]) Fermentum de farina est quod virtutem acceptam acervo generis sui reddit. Huic se Dominus comparavit. Quod acceptum mulier synagoga scil. per judicium mortis abscondit: arguens legem et prophetas ex Evangeliis dissolvi. Hoc autem farinæ mensuris tribus, id est legis, prophetarum, Evangeliorum, æqualitate coopertum omnia unum facit: ut quod lex constituit prophetæ nunciaverunt, id ipsum Evangeliorum profectibus expleatur. Fiuntque omnia per Dei spiritum ejusdem et virtutis et sensus: nihilque aliud ab alio mensuris æqualibus fermentatum dissentiens reperietur. (Opp. quantoquot extant, Paris. Ausg. 1652, p. 558.)

[2]) . . . sicut fermentum, cum modicum sit, in magnam massam immissam, totam pervadit et multo majorem quam erat reddit, ita Verbum Dei uno loco seminatum totam pervaserit terrarum orbem. (Com. in IV Evv. Ed. C. Martin, Mainz 1853, p. 189. 90.)

[3]) Tropologice S. Augustinis lib. I Evang. quæst. 12: Fermentum dicit dilectionem, eo quod fervescere facit et excitat. Mulierem, sapientiam dicit. In farina autem satis tribus intelliguntur vel tria illa in

De Wette († 1849): Das Reich Gottes in seiner inneren treibenden Kraft. (Kurze Erkl. d. Ev. Mt. Ed. H. Meßner 1857, p. 183.)

B. Weiß: Sinn der Gleichnisse (Senfkorn und Sauerteig): Das Gottesreich, obwohl klein in seinen Anfängen, ist doch bestimmt, sich über das ganze Volk auszudehnen und das ganze Volksleben zu durchdringen. (Die vier Evv. 1900, p. 86.)

Der Schatz und die Perle[1]).

(Mt. 13, 44—46.)

Öffentlich vor allem Volke sprechend, aber nur bei den Jüngern das volle Verständnis erwartend, hat Jesus seine fünf ersten Parabeln von den Geheimnissen des Himmelreichs vorgetragen. In einer nach der anderen hat er die rätselhaften Erscheinungen erklärt, welche die Jünger bei der Betrachtung über die Entfaltung des Reiches in der Predigt Jesu verwirrt und geängstigt haben. Zug für Zug sind die rätselhaften Offenbarungsformen des Reiches in ihrem geheimnisvollen Zusammenhange enthüllt worden, und an Hand der Erklärung von Geheimnissen der Natur sind die Jünger zum Verständnis jener Erscheinungsformen der Reichsgeheimnisse angeleitet worden. Sie erscheinen ihnen jetzt nicht mehr als Zeichen gegen die Messianität Jesu, sondern sind ihnen im Gegenteil Kennzeichen derselben geworden.

Im Wesentlichen sind damit alle jene problematischen Äußerungsformen, die die Jünger bis dahin wahrgenommen haben, erklärt. Und doch ist ihnen noch ein besonderer Unterricht zu erteilen, der nicht die Formen des Reiches, nicht die Äußerung geheimnisvoller Kräfte zur Entfaltung der Macht des Reiches betrifft. Vielmehr ist jetzt ein Schritt nach innen und nach oben zu tun, wo das Volk noch weniger wird folgen können. Jetzt gilt es die Herzensstellung der wahren Anhänger zum

homine: ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente; vel tria illa fructifera, centesimum, sexagesimum, trigesimum; vel tria genera hominum: Noe, Daniel, et Job. (Com. in sacram Script., T. 15, p. 365.)

[1]) Textkritisch: 44 om. παντα B. Weiß 45 om. ανθρωπω ℵ BWH tet Weiß.

Reich, ihre Wertschätzung von dessen Gut oder Gütern. Jetzt gilt es, von den Äußerlichkeiten des Reiches zu seinem inneren Gehalte sich zu wenden, gleichwie Jesus sich mit seinen Jüngern von der großen Öffentlichkeit in das Innere des Hauses und die Abgeschlossenheit des Freundeskreises zurückgezogen hat. Es bedeutet das ein Aufsteigen von dem Niedrigen, der äußeren Entfaltung der Kräfte, zu dem Höheren: ihrem inneren Wert und Wesen, von der Wirkung zur Ursache. Dadurch erst werden sie den tiefsten Grund aller jener rätselhaften Erscheinungen völlig verstehen; daß das Reich sich in der Weise, in der sie es gesehen haben, äußert; daß es nicht mit seinen Gütern von allen aufgenommen wird; daß es ununterbrochen wächst ohne alles äußere Zutun; daß es mit unglaublichem Ausdehnungsvermögen sich ausbreitet; daß es überall durchdringt und alles umschafft — nunmehr wird ihnen der Grund alles dieses klar werden. Hier aber reichen die Bilder aus der Natur nicht mehr aus. Hier soll nämlich die freie, geistige Selbstbestimmung deutlich gemacht werden, und etwas dem Entsprechendes, das überzeugen könnte, kommt in der Natur nicht vor. Hier sind Bilder aus dem Menschenleben die einzig möglichen und einleuchtenden.

Das ist also die gegenwärtige Lage der Jünger. Versuchen wir nun zu ermitteln, wie die Parabel von dem Schatz und von der Perle, diese Doppel-Parabel, hier einsetzt.

V. 44: „Das Reich der Himmel ist gleich einem Schatze, der in dem Acker verborgen war; den fand ein Mann und verbarg ihn, und in seiner Freude darüber geht er hin und verkauft alles, was er hat, und kauft jenen Acker." Mt. 13, 44.

Es steht ἐν τῷ ἀγρῷ, mit dem bestimmten Artikel, weil die Gewohnheit, Schätze von Gold und Silber in dem Acker zu verstecken, allgemein bekannt war: der Schatz und der damit zusammengehörige Acker steht sogleich den Zuhörern vor Augen[2]).

[1]) „Der generische Artikel ist hier bei ἀγρῷ so angebracht wie 25. 25, wenn auch statt ἡ γῆ in Vorbereitung auf den Schluß τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον (vgl. 24, 26. 50) hier sogleich der ‚Acker' genannt wird: da ist das Auffinden durch einen Unbeteiligten am wahrscheinlichsten." (Jülicher.)

κεκρυμμένῳ, Perfektum: der Schatz ist eine lange Zeit verborgen gewesen, niemand wußte von ihm, als eines schönen Tages ein Mann ihn findet. Trench bemerkt, daß im Orient bei den unsicheren Rechtsverhältnissen, den wechselnden Dynastien oft ein Teil des Vermögens, in Juwelen und Wertsachen verwandelt, in der Erde versteckt wird, um die Besitzer gegen Notfälle zu schützen. Deshalb kann man dort leichter derartige versteckte Schätze finden, als bei uns. Sogar das Wort θησαυρός verbirgt eine Andeutung davon in sich: θ. = συναγωγὴ χρημάτων κεκρυμμένη, „ein versteckter Vorrat von Gütern", sagt ein altes Lexikon. Der rechtsgelehrte Paulus definiert juristisch so: „Ein thesaurus ist ein Vorrat von Geldern, so lange begraben, daß keine Erinnerung davon mehr lebt und kein Besitzer mehr da ist." Der Mann gräbt ihn aber nicht aus, läßt ihn vielmehr in der Verborgenheit liegen, oder vielleicht (Jülicher): „versteckt ihn schleunigst, natürlich durch tieferes Eingraben an der Fundstelle." Van Koetsveld sagt, daß solches gefundenes Gut, für das sich kein Besitzer mehr nachweisen ließ, zu jener Zeit ganz oder teilweise dem Finder gehörte, und daß der Besitzer des Ackers jedenfalls nichts für den Schatz bezahlt hätte, weshalb es nicht ungerecht sei, jenem den Acker abzukaufen, ohne den gefundenen Schatz zu erwähnen. Wir lassen diese Überlegung auf sich beruhen. Denn über diese Seite der Sache wird in der Parabel gar nicht reflektiert, sie gehört demnach nicht mit zur Ökonomie des Gleichnisses und geht uns als Ausleger eigentlich nichts an. Als direkte Vergleichung sind, wie Jülicher sagt, die Bilder nicht „makelfrei". In dem „scopus" der Parabel liegt es dagegen, daß der Mann den verborgenen Schatz entdeckt hat und nun sein Äußerstes tut, um in seinen Besitz zu gelangen. Zu dem Zwecke versteckt er den Schatz aufs neue. Denn, wenn er das Gerücht davon verbreitet hätte, würde er den Acker und den Schatz wahrscheinlich nie erhalten haben. Das Gerücht würde den Wert des Ackers und die Möglichkeit der Gewinnung weiterer Schätze übertrieben haben, und die Erwerbung des Ackers hätte dann die ökonomischen Kräfte des Finders überstiegen. Nach solchen Überlegungen richtet der Mann seine Handlungsweise ein. Deshalb verbirgt er einstweilen, was er gefunden hat; dann verkauft er alles, was

er hat; das treibende Motiv ist seine Freude (ἀπό m. gen. bezeichnet den Grund des Affektes, das, wovon der Affekt ausgeht); das Ziel des Mannes ist: den Acker wegen des Schatzes zu erwerben. Es ist in der hier skizzierten Motivreihe nichts an sich überzeugendes. Es wird daraus gar nicht einleuchtend, daß eine solche Handlungsweise die einzig moralisch oder logisch richtige wäre. Im Gegenteil! Es wird nur anschaulich gemacht, daß dieser Mann so handelt; weil seine Handlungsweise von keiner überzeugenden Vernünftigkeit getragen ist, kann man daraus nicht auf die Vernünftigkeit eines entsprechenden Verhältnisses in der höheren Wirklichkeit schließen. Was die Handlungsweise des Mannes uns einleuchtend macht, ist das, daß der Mann einen außerordentlichen Wert auf den Schatz legt, größeren Wert als auf irgend ein anderes Gut, größeren als auf alle anderen Güter zusammen. Es ist daran etwas Paradoxales und die Paradoxie löst sich erst von dem Standpunkte der höheren Wirklichkeit aus auf.

Mit πάλιν wird die Zwillings-Parabel von der Perle angeknüpft.

V. 45. 46: „Wiederum ist das Reich der Himmel gleich einem reisenden Handelsmanne, welcher edle Perlen suchte; da er aber eine kostbare Perle gefunden hatte, ging er hin, verkaufte alles, was er hatte, und kaufte sie.“ Mt. 13, 45. 46.

Auch hier ist von Werten die Rede. Während in der vorigen Parabel durch „Schatz“ (θησαυρός) der Nutzwert betont wurde, so tritt uns hier durch das Bild der Perle der Schönheitswert mehr vor Augen. Die morgenländische Perle wurde im Altertum für die kostbarste aller Wertsachen angesehen. Principium culmenque omnium rerum pretii margaritæ tenent, sagt Plinius. Auch in späterer Zeit haben einzelne Perlen von außerordentlichem Werte berühmte Namen gewonnen. So die *perle pelegrina* Karls V., welche auf 80 000 fr. geschätzt wurde. Ja, der Schah von Persien soll sogar eine Perle zu 2 750 000 fr. besitzen![1])

Unser reisender Handelsmann, ein ἔμπορος oder reisender

[1]) van Koetsveld, Bd. I, S. 13.

Kaufmann in großem Stil, zieht also als sachverständiger Fachmann umher, auf der Suche nach Wertsachen dieser Art. Unter den vielen Perlen, die er findet, stößt er letztlich auf eine einzelne ἕνα, welche unter den wertvollen (denn nur solche sucht er: καλούς) einen einzigartigen Wert besitzt. Derartige Perlen wurden nach Plinius auf Latein mit dem bezeichnenden Namen *unio* benannt. Die obengenannten Summen machen diese Benennung begreiflich. Alsbald ging der Kaufmann hin, verkaufte alles, was er hatte, und kaufte diese eine und einzige. „Kein Opfer war ihm zu groß. Höher als alle Werte zusammen ging ihm der Wert dieser einzigartigen Perle."

Bei der Deutung dieses Parabel-Paars behalten wir im Auge, daß es sinnbildliche Gleichnisse sind, wo jeder Zug, der dem scopus dient, zu deuten ist.

Was wird dadurch von dem Reiche Gottes ausgesagt? Daß die Perle und der Schatz das Reich Gottes sind, das ist selbstverständlich. Das Reich Gottes wieder war, gemäß dem Sprachgebrauch Jesu, eine Summe geistiger Güter, welche durch Christus den Menschen geschenkt werden. Das Reich ist demnach nicht Christus selbst, und infolge dessen stellen der Schatz und die Perle nicht Christus vor. Christus ist dagegen der Übermittler und Überbringer dieser Güter, und da sein Wort eine Botschaft von Gott selbst ist, so ist Christus deren Vermittler. Die Güter sind: Gerechtigkeit, Freude, Friede, alles durch die Vergebung der Sünden und durch die Erlangung der Gottessohnschaft.

Diese Güter sind an sich nicht greifbar und offenbar. Sie liegen verborgen und können übersehen werden, bis sie schließlich eines Tages glücklich entdeckt werden und sich als ein großer Schatz erweisen. Ein derartiger Schatz kann in verschiedener Weise entdeckt werden. Einigen enthüllt er sich in seinem ungeahnten Werte ganz unerwartet (der Schatz in dem Acker). Andere wieder suchen nach solchen Werten mit Fleiß und Eifer und „wer da suchet, der findet" (die Perle)[1]. Zwar ist der Mann auf der Suche nach solchen Werten, was er aber

[1]) Schon Bengel: „Die Entdeckung des Schatzes setzt nicht einen Akt des Suchens voraus in derselben Weise wie bei der Perle, die durch fleißiges Suchen entdeckt wurde."

schließlich findet und gewinnt, ist übergroß (πολύτιμος), übertrifft seine Erwartungen. Ein solcher Wert, eine solche Schönheit, so überwältigend, so hinreißend, ist ihm nie auch nur im Traume vorgekommen.

Allein dieser Wert stellt große sittliche Anforderungen an ihn, wenn er der seinige werden soll, und die Bedingung dafür liegt gänzlich auf dem Gebiete seiner sittlichen Selbstbestimmung. Er erlangt diesen Wert nur, wenn er alles übrige opfern kann, alles ohne Ausnahme und ohne Unterschied. Die Jünger meinten, wenn das Reich Gottes käme, käme es wie Regen aus den Wolken und wie Sonnenschein vom Himmel. Derjenige, welcher in dem Lande wäre, würde mit dem Segen beglückt werden. Aber nein!, lehrt unsere Parabel, das ist eben ein großer Irrtum. Selbst nachdem der Wert der Reichsgüter der Seele einleuchtend geworden ist, ist doch damit bei weitem noch nicht der Segen dieser Güter der Seele zuteil geworden. Nicht von Zeit und Ort ist das Kommen des Reiches „in Geist und Wahrheit" abhängig, sondern von einer Selbstbestimmung in Freiheit. — Die Entdeckung dieser Werte und ihres eigentümlichen Wesens ist jedoch nur der erste Schritt und nicht einmal der entscheidende. Diese Entdeckung kann, wie bei dem Schatze, ganz unerwartet geschehen, herbeigeführt durch die Macht der Umstände, an denen ich selbst keinen Teil habe. Das Entscheidende, das, wodurch die Reichsgüter in ihrem außerordentlichen Segensreichtum und in ihrer erhebenden, beseligenden Schönheit mein persönliches Eigentum werden, das sind wahrlich nicht die Umstände und der Zufall, das ist meine selbsteigene Tat. Das beruht darauf, ob ich alle anderen Werte dahingeben kann, sie aufopfern kann als wertlos im Vergleich zu jenem Werte aller Werte — ob dieser Wert genügt, um mein ganzes Leben zu erfüllen im Sinne des alten Spruchs: „Habe ich nur dich, so frage ich weder nach Himmel noch Erde."

Mit dem obenerwähnten Unterschied (daß einige durch die Macht des Zufalls jenen Wert entdecken, andere wiederum erst nach fleißigem Suchen) haben bis jetzt beide Gleichnisse eine und dieselbe Wahrheit ausgesprochen. Und doch ist es an sich wahrscheinlich, daß das eine Gleichnis die Sache noch von einer andern Seite betrachtet. Worin dieser eigentümliche Ge-

sichtspunkt besteht, ist sehr umstritten. Steinmeyer[1]) spricht geradezu Unverständliches über die Sache aus. Er meint, daß unser Gleichnis-Paar dem fünften und sechsten Makarismus in der Bergpredigt entspreche. Dafür kann kein anderer verständlicher Grund angeführt werden, als Steinmeyers wunderliche Entdeckung, daß die Matthäus-Gleichnisse in unserem Kapitel jene Makarismen[2]), den einen nach dem andern, entfalten. Denn was er von ἐλεημοσύνη als Bedingung für die Erlangung des Gottesreiches redet, ist einfach unfaßbar.

Dagegen scheint uns die folgende Gedankenreihe einleuchtend zu sein: Der Gedanke von dem einzigartigen Werte des Gottesreiches ist so hoch und der gewöhnlichen Denkweise so fernliegend, daß er unmöglich mit einemmal verstanden und angeeignet werden konnte. Wir finden denn auch denselben Gedanken in der späteren Verkündigung Jesu vom Gottesreiche von verschiedenen Seiten beleuchtet.

Oben haben wir gesehen, daß jener Gedanke sich nicht durch ein solches Bild aufklären läßt, indem die Handlungsweise des Mannes sich durch praktische Vernünftigkeit nicht auszeichnet. Daß ein Mann alles, was er hat, verkauft, um sich ausschließlich an der Schönheit einer Perle zu ergötzen, das ist die höchste Ungereimtheit, das ist paradoxal. Wir dürfen deshalb erwarten, denselben oder einen verwandten Gedankengang in den „Paradoxen“ wiederzufinden. Das trifft auch zu bei zwei „Paradoxen“, und zwar 1. in dem „Paradox“: Vater und Mutter etc. hassen (Lc. 14, 26) und 2. in dem „Paradox“: „Eins tut not“ (Lc. 10, 42). Verwandte Gedanken enthalten die „Paradoxen“: „Wer sein Leben gewinnt, wird es verlieren“, Mt. 10, 39 und Parallelen, und: „Laß die Toten ihre Toten begraben“, Mt. 8, 22. In dem „Paradox“: „Vater und Mutter hassen“ haben wir eine andere Form für den Gedanken in der „Schatz“-Parabel. Nur kommt der Gedanke in dem „Paradox“ zu noch schärferem Ausdrucke, daß alle

[1]) Die Parabeln des Herrn, 1884, S. 49. 50.

[2]) Das Richtige dürfte dabei sein, daß wir in der Bergpredigt gewissermaßen den Schlüssel zu unseren Parabeln haben, indem diese die Gedankenentwickelung der Bergpredigt fortsetzen. Darüber ausführlicher im nächsten Abschnitte.

anderen Werte dem Gottesreiche gegenüber alle und jede Bedeutung verlieren müssen, sobald der Vergleich direkt gestellt wird; ja wenn jene anderen Werte sich mit irgend welchem Anspruch auf Selbstwert gegen das Gottesreich geltend machen, müssen sie als feindliche Mächte verneint und verabscheut werden. Es ist dies allerdings eine Steigerung des Gedankens im Gleichnis vom Schatze; doch bildet jener dazu die einleitende Stufe.

In dem „Paradox“: „Eins tut not“ wird derselbe Gedanke wie in der „Perle“ ausgesprochen. Nur das eine Notwendige berechtigt dazu, alle Gedanken, alle Bemühungen, alles Streben auf den Einen zu richten. Das Eine wird auch in dem Text von der Perle kräftig betont. Nun wissen wir, daß das Merkmal der damaligen jüdischen Auffassung gerade die Eigentümlichkeit war, eine endlose Mannigfaltigkeit von unabhängigen, selbstgültigen moralischen Werten aufzustellen[1]). Deshalb betont nun die Perle: Nein, das Streben der Seele muß sich auf die eine Perle vereinigen. Dadurch kommt Einheit in die Lebensrichtung und Geist und Wahrheit in die volle Ergebung hinein. Sonst waltet die Zersplitterung, geteilt und zerstückelt wird alles Streben. Und das ist ein Grundschaden. Denn wie die Seele und das Bewußtsein eine Einheit ist, so auch das religiöse Leben. Eben weil es ein Leben des Geistes ist, wird es um dieses Eine schwingen: den Grundwert aller Werte. Diesen springenden Punkt in der Religion Jesu hat vor allen Paulus verstanden. Alle früheren, vermeintlich selbstgültigen Werte achtet er für Schaden. Er ist zwar noch weit vom Ziele entfernt; aber Eines (ἓν δέ) steht ihm fest: Er strebt darnach. Es ist die Einheit in der Wertschätzung und die Einheit in dem Ringen, die er betont, Phil. 3, 7—16. Nämlich nicht nur andersartige Werte opfert er um des Einen Wertvollen willen, auch andere moralische Werte (andere Perlen, sogar schöne Perlen) verlieren den Glanz oder verblassen, und der Gedanke und die Sehnsucht und die Freude sammelt sich um das Eine.

---

[1]) Darüber ausführlich in des Verfassers „Paradoxerne i Jesu Christi Lære form“, Kopenhagen 1894, Kap. III.

Nur vom Standpunkte jener höheren, ewigen Welt läßt sich die Handlungsweise des Mannes im Gleichnis von der „Perle“ verteidigen. Denn alles, was er hat, zu verkaufen und sein Leben ausschließlich in der Betrachtung einer schönen Perle aufgehen zu lassen, das ist doch auch in der Sphäre des Bildes, dem gewöhnlichen praktischen Menschenleben, einfach Unsinn, wie es Unsinn ist, sich wie Martha in dem Alltagsleben und mit den Dingen des Alltagslebens einzurichten. Ganz anders in dem höheren Leben des Geistes, dem religiösen Leben. Da kann das Eine sich wie die Seele betätigen, welche in ihrer Einheit den mannigfaltigen Verrichtungen des Körpers Sinn und Kraft gibt. So auch mit den Lebenswerten: sie dürfen sehr wohl bestehen, nämlich als Stützen für die Erhebung und Behauptung des einen Wertes in seiner einzigen Selbstgültigkeit. Doch darüber wird in der Parabel und den „Paradoxen“ nicht reflektiert, weil die eine Seite absichtlich ganz für sich allein hervorgehoben wird. Auch aus anderen Erwägungen ist es klar, daß die hier in Rede stehende Regel nur für das Reich des Geistes wahr und zutreffend ist. Im Geiste soll die Entsagung stattfinden. Verzicht auf alle Werte im zeitlichen Leben wäre Unsinn, wie ein ausschließlich für eine wirkliche Perle lebender Mann eine Karrikatur wäre.

Das Verhältnis zwischen „Schatz“ und „Perle“ wäre demnach dieses: 1. Das Reich Gottes ist der höchste Wert; 2. das Reich Gottes ist der einzige, alle anderen erschöpfende Wert.

Das alles ist aber ein hohes Geheimnis, eine der wunderbarsten Enthüllungen aus dem Moralleben, — welche nur Jesus Christus vermitteln und damals nur seine Jünger erfassen konnten. Indem die Jünger von diesem Geheimnis durchdrungen wurden, wurden sie von dem Standpunkte frommer Juden zu dem Standpunkte hellsehender Herolde für dasjenige Reich erhoben, welches sich über alle Völker ausbreiten konnte und sollte (das Senfkörnlein), die ganze Welt durchdringen und deren Natur umschaffen (der Sauerteig), großwerden durch unaufhaltsame Eigenkraft (die selbstwachsende Saat) und die Kinder der Unwahrheit in seiner Mitte ertragen sollte, ohne erstickt zu werden (das Unkraut). Hier ist in der Tat die im tiefsten Sinne tragende Kraft dieses Reiches enthüllt.

Jülicher, der die Ursprünglichkeit hier nicht beanstandet, faßt den Hauptgedanken so zusammen:

„Die Parabeln veranschaulichen beide ein und denselben Gedanken: Wie jedermann um eines großen Glücksgutes willen (z. B. Schatz, Perle), die kleineren alle zusammen (was er überhaupt besitzt) gern und freudig dahingiebt, so muß der Mensch um des Himmelreichs willen, d. h. um da hinein zu gelangen, auf alles andere verzichten." (II, 583.)

„Wo der Erwerb des Himmelreichs durch Behalten von früherem Besitz gefährdet wird, heißt's freudig fahren lassen, aber nicht weil das Fahrenlassen, das Verzichten, das Besitzlossein an sich das Himmelreich verschaffe, sondern weil, wenn solch ein Preis dafür gefordert wird, er noch immer gering ist gegen das Erkaufte." (II, 585.)

Aus der Geschichte der Auslegung.

Origenes († 254): Der Acker = die heil. Schrift, besäet mit den deutlichen Worten und Meinungen in ihr; der versteckte Schatz dagegen bedeute die unter deutlichen Worten versteckten Geheimnisse. Oder (nach anderen) Acker = Christus. Schatz = die Schätze der Weisheit und Erkenntnis in ihm. Die köstliche Perle = Christus; dieses „Wort Gottes" übertrifft nämlich die wertvollen heil. Schriften und den Sinn des Gesetzes und der Propheten. Diese Perle ist nicht verhüllt und dunkel, sondern schön[1]).

[1]) Thesaurus autem in agro absconditus occulti sunt et sub perspicuis verbis sensus sapientiæ delitescentis in mysterio et Christo, „in quo omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi." Alter autem dixerit: agrum illum esse revera plenum cui benedixit Dominus, Christum Dei, thesaurum verum in illo absconditum ea esse, quæ in Christo reposita esse dixit. Paulus sic loquens de Christo: „In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi." (Opp. omn., ed. De la Rue 1862, T. 3, p. 846.)

Dux autem gregis margaritarum, qua reperta simul reperiuntur et reliquæ illa est pretiosa margarita, Christus videlicet, Dei Verbum, superantes pretiosas Scripturas et sensus legis ac prophetarum, quo reperto reliqua omnia facile capiuntur . . . . pulchra dico margarita, non nebulosa et obscura, quales sunt hæreticorum sermones non ad orientem

Hilarius († 369): Der Schatz = Christus im Fleische, kann unentgeltlich durch die unentgeltliche Predigt gefunden werden; erworben und besessen werden kann er dagegen nur um den Preis weltlicher Entsagungen[1]).

Hieronymus († 420) wiederholt Origenes. Der Gläubige versteckt den Schatz nicht aus Neid, sondern aus Furcht, ihn wieder zu verlieren, verhehlt er im Herzen den Schatz, den er allen früheren Reichtümern vorzieht. Die guten Perlen, die der Kaufmann sucht, sind Gesetz und Propheten[2]).

Beda († 735): Schatz = die himmlische Sehnsucht, Acker = die Zucht des himmlischen Studiums, in welchem der Schatz vor aller menschlichen Gunst versteckt ist, um vor unreinen Geistern bewahrt zu bleiben[3]).

Thomas († 1274): Die Würde der evangelischen Lehre in drei Beziehungen gezeigt: 1. Reichtum (Schatz), 2. Schönheit (Perle), 3. Gemeinschaft (Fischnetz)[4]).

---

sed ad occasum et aquilonem in lucem prolata, si modo hæc comprehendenda sunt propter eam, quam inter margarita diversis in locis nascenta reperimus differentiam (l. c., p. 854. 55).

[1]) Ideo enim absconsus est thesaurus, quia et agrum emi oportebat. Thesaurus enim in agro, ut diximus, Christus intelligitur in carne: quem invenisse est gratuitum, Evangeliorum enim prædicatio in absoluto est. Sed utendi et possidendi hujus thesauri cum agro potestas non potest esse sine precio: quia cœlestes divitiæ non nisi damno sæculi possidentur . . . ad negotiatorem jam diu in lege versantem proficiens hic sermo est: qui longo ac diutino labore ad margaritæ scientiam pervenerit et ea, quæ sub onere legis adeptus sit, derelinquat (l. c., p. 559).

[2]) Thesaurus iste, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi (Col. II, 3), aut Deus Verbum est, quod in carne Christi videtur absconditum, aut sanctæ Scripturæ, in quibus reposita est notitia Salvatoris . . . abscondit. Non quod hoc de invidia faciat, sed quod timore servantis et nolentis perdere abscondat in corde suo, quem pristinis prætulit facultatibus . . . Aliis verbis quod supra dicitur bonæ margaritæ, quas quærit institor, Lex et Prophetæ sunt (l. c., p. 97. 98).

[3]) Thesaurus absconditus et cœleste desiderium: ager, disciplina cœlestis studii est, in quo absconditur thesaurus a favore humano, ut ab immundis spiritibus servetur. Quem profecto agrum venditis omnibus comparat, quæ cuncta sua terrena desideria per custodiam cœlestis desiderii calcat (l. c., p. 69).

[4]) Supra Dominus parabolice ostendit doctrinæ evangelicæ et impedimentum et profectum; nunc autem ostendit ejus dignitatem . . . Digni-

Calvin († 1564): Die Parabel lehre nichts Neues, sondern bestätige nur durch ein neues Gleichnis das früher Entwickelte[1]).

Maldonatus († 1583): Das Verstecken bedeute nichts, werde nur zur Ausfüllung genannt. Die Perle sei hier die Art von Perlen, welche unio genannt wird[2]).

Das Fischnetz.

(Mt. 13, 47—50.)

Wie ein schließender Ring kehrt dieses letzte Gleichnis wieder zum Anfang der Gruppe zurück. Die Wahrheit, daß das Gottesreich im Zustande der Unvollkommenheit schlechte Elemente tragen muß, ist augenscheinlich für die idealistischen Jünger schwer zu begreifen gewesen. Mit der Erörterung dieser Wahrheit wird begonnen und geschlossen. Daß die reine Idealität erst der zukünftigen eschatologischen Ordnung der Dinge angehöre, war ja schwer zu erfassen für diese von Erwartung auf das baldige Erscheinen des Lichtes in der Finsternis erfüllten Anhänger Jesu. Besonders weil ja sogar innerhalb des intimsten Kreises schlechte Elemente vorhanden waren, war es um so nötiger, wiederholt zu betonen, daß es mit der diesseitigen Weltordnung selbst unvermeidlich zusammenhänge, daß das Reich derartige Elemente aufnehme und zeitweilig behalte.

tas ostenditur quantum ad tria. Qu. ad copiositatem, qu. ad pulchritudinem, qu. ad ejus communitatem . . . Ecce communitas. Lex enim non erat data nisi uni genti . . . lex evangelii congregat omnes. Ista sagena est quoddam instrumentum, quod circumdat magnam partem maris: unde potest per eam significari vel doctrina evangelica vel Ecclesia: quia primi doctores erant piscatores (l. c., p. 134. 35).

[1]) Nihil hic novum docet Chr., sed alia similitudine confirmat, quod prius habuimus, Ecclesiam Dei quamdiu in terra versatur permixtam esse bonis et malis, nunquam vero sordibus et inquinamentis puram esse (l. c., p. 153).

[2]) Abscondit. Hoc non dicitur, ut aliquid significat, sed ut parabolam impleat et quia fieri solet, ut qui thesaurum invenit, si statim tollere non possit, illum abscondat . . . Margarita aut alio genere margaritum, tantum, ut opinor, illam speciem unionis significat, quæ in conchyliis invenitur, quam omnes fere in Europa nationes perlam appellant (l. c., p. 191. 92).

Das Reich Gottes wird denn mit einem großen Fischnetze verglichen. Für die Jünger, die großenteils Fischer gewesen und als „Menschenfischer“ berufen worden waren, war dieses Gleichnis besonders geeignet. Sie sollen nun das Fischnetz in das Meer werfen. σαγήνη, hebr. מִכְמֶרֶת — V. 47, im Gegensatze zu δίκτυον, Mt. 4, 20 (Fischnetz im allgemeinen) und ἀμφίβληστρον, Mt. 4, 18 (einem kleineren Wurfnetz, entweder von einem ganz nackten Fischer, der am Strand watet, geworfen und im Kreise gezogen, oder von Booten aus getrieben) — bezeichnet das große Zuggarn oder Schleppnetz, welches in mehreren Sprachen eine Benennung trägt, die an σαγήνη erinnert. So heißt es nicht nur auf Holländisch zegen, sondern nach Trench wird in unserer Zeit noch in Cornwall in England ein Fischnetz benutzt, das seine oder sean heißt und mehr als einen halben Kilometer lang sein kann. Manilius spricht von vasta sagena[1]).

Von einem solchen gewaltigen Schleppnetze ist auch hier die Rede. Es „wird in das Meer geworfen und nimmt nun allerhand Fische auf“. Es ist eben in der Weise ein-

---

[1]) Die oben gegebene Unterscheidung dürfte ziemlich sicher sein, obwohl J. Benzinger sagt, daß wir nicht wissen, wie die drei hebr. Netzarten: Meschôda, Chêrem, Mikmereth sich genauer unterscheiden (Hebr. Archäologie, 1894, S. 205). Dagegen weiß H. B. Tristram sehr genau Bescheid (l. c., p. 289): „Am galiläischen See wurde meistens durch das Schleppnetz Fischfang getrieben, σαγήνη . . . ein großes Netz mit Leinen und Bojen versehen, welches durch ein Boot ausgetragen, geworfen und dann im Kreise gezogen wird, um eine Menge von Fischen zu fassen. Das Schleppnetz wird heute noch in dieser Weise durch die zwei einzigen Fischerboote angewendet, welche noch auf dem See existieren.“ W. M. Thomson beschreibt sehr lebhaft die Handhabung dieses Netzes: „Einige müssen das Boot rudern, andere das Netz auswerfen, wieder andere die Leine ziehen mit aller Kraft, andere werfen Steine oder schlagen das Wasser an den Enden des Netzes, um die Fische am Entfliehen zu hindern; und indem es dem Strand näherkommt, hat ein jeder, indem er den Netzrand hochhält, damit zu tun, es ans Land zu ziehen und die Fische zu ergreifen. Das ist das Netz, welches ‚allerhand aufnahm‘, und wenn es aufs Ufer gezogen ist, ‚setzen sich die Fischer und lesen das Gute in Gefäße, das Faule aber werfen sie weg‘. Ich habe diesen Vorgang hundertmal am Strande des mittelländischen Meeres wahrgenommen.“ (The Land and the Book. London 1881. p. 402.)

gerichtet, daß alles, was in seinen Bereich kommt, mit aufgenommen wird. Scheidung und Aussonderung widerstreitet seiner Natur; sein Fangvermögen beruht gerade auf jenem unterschiedslosen Aufnehmen aller möglichen Fische. Es werden denn auch Fische jeder Art (ἐκ παντὸς γένους) gefangen. Diese Aussage erinnert an das *cogite intrare* („nötige sie herein") aus einer anderen Parabel (Lc. 14, 23).

V. 48: „Als es voll war, zogen sie es ans Ufer". Mt. 13, 48. Das Bestreben geht darauf aus, das Netz voll zu bekommen. Wenn das geschehen war, wurde es ans Ufer gezogen. Man erinnert sich an eine Stelle aus einem anderen Gleichnis: „Damit mein Haus voll werde" (Lc. 14, 23). Ebenso an: „Und die Knechte gingen hinaus auf die Straßen und brachten zusammen, was sie fanden, Schlechte und Gute, und der Hochzeitssaal wurde voll von Gästen". Unter verschiedenen Bildern wird immer wieder eben diese Eigentümlichkeit des Gottesreiches betont, daß es alles aufnimmt, was überhaupt erreicht werden kann. Es muß dies ein sehr hervortretender und unvergeßlich sich einprägender Zug der Predigt Jesu gewesen sein.

Erst jetzt folgt der zweite Akt: Nun „setzten sich die Fischer ruhig hin und lasen die guten Fische in Gefäße, die faulen aber warfen sie weg". — ἀγγη — *receptacula.* Hier werden die Fische, welche nach ihrem Wesen zusammengehören, gesammelt; dann werden die wertlosen, schlechten Fische weggeworfen. So ist zweifellos hier σαπρά aufzufassen. Denn schon Arianus stellt σαπρόν mit ἀδόκιμον zusammen, was auch am besten paßt. Vergleiche auch, was Mt. 7, 17 gesagt wird von dem σαπρὸν δένδρον. Denn ein in unserem Sinne fauler Baum bringt einfach keine Früchte, wogegen ein wertloser Baum eben wertlose Früchte bringt. Jenes Wegwerfen schlechter, wertloser Fische wird auch sonst im Altertume erwähnt. Pricäus zitiert aus Lukians Piscator, daß ἄβρωτα καὶ ἄτιμα (Uneßbares und Wertloses) weggeworfen wurde — jene *pisces frivoli, pisculi minuti, viles.*

Unter jüdischen Verhältnissen dürften doch am allerwahrscheinlichsten mit σαπρα (scil. ἰχθύια) unbrauchbare Fische gemeint sein, und zwar weil sie teils unrein, teils zu klein waren. Entscheidend dürfte hier sein, was Tristram mitteilt (l. c. p. 291):

„Dieser Ausdruck dürfte m. E. damit zutreffend erklärt werden, daß eine größere Anzahl von Arten, welche im galiläischen See gefangen werden, von den Fischern weggeworfen werden; habe ich doch neben ihnen am Ufer gesessen, während sie ihr Netz durchsuchten und die wieder ins Wasser zurückwarfen, welche zu klein für den Markt waren oder für unrein angesehen wurden. Diese Sitte beweist erst völlig die richtige Wahl gerade dieses Bildes in der Parabel; freilich findet sich für diesen Zug kaum ein verwandter Brauch bei unserer heimischen Fischerei, mit dem er verglichen werden könnte." Ob mit dem καθίσαντες, wie Bengel („studiose") und Trench wollen, die diesem Urteilsakte innewohnende reifliche Überlegung im Gegensatze zu einer übereilten Handlungsweise angedeutet werden soll, ist zweifelhaft. Sicherer ist es ein realistischer Zug:

in illo
Cespite *consedi* dum lina madentia sicco
Utque *recenserem captivos ordine pisces.* Ovid, Met. 9, 30.

„Dort auf dem Rasen setzte ich mich nieder, um, während ich mein triefendes Netz trockne, die gefangenen Fische der Reihe nach zu mustern."

Damit ist unser Gleichnis als solches zu Ende, und es wird nur noch eine abschließende Anwendung hinzugefügt, welche fast wörtlich dem Schlußsatze in der Deutung der Unkraut-Parabel entspricht.

Mt. 13, 49. 50. V. 49. 50: „So wird es sein am Ende der Welt; es werden die Engel ausgehen und die Bösen ausscheiden von den Gerechten, und werden sie in den Feuerofen werfen, da wird sein Heulen und Zähneknirschen."

Vitringa, Erklärung der Parabeln p. 351 (nach ihm Olshausen), macht geltend, daß die „Engel", welche die Scheidung am Ende der Welt vornehmen, dann die mit göttlicher Vollmacht bekleideten Apostel und ihre Nachfolger sein müßten, weil die, welche das Netz auswerfen, und die, welche die Fische auslesen, dieselben Persönlichkeiten seien. Allein, immer und überall im N. T. werden die Engel Gottes als Vollstrecker dieses Gerichts genannt (Mt. 13, 41; 24, 31; 25, 31. Apoc. 14, 18. 19). Nach der *analogia Scripturae* und weil dasselbe auch in der Schlußanwendung unserer Parabel ausdrücklich gesagt wird, darf

es dabei bleiben, obwohl wir damit eine Schwäche des Vergleichs zugeben müssen.

Eine Aufklärung über die Verbreitungsweise des Gottesreiches bezweckt diese Parabel. Sie ist bei aller Verwandtschaft sowohl von der Unkraut- als der Saat-Parabel verschieden.

Während in der ersteren der Hauptgedanke der ist, wie die schlechten Elemente in das Reich hineinkommen, nämlich durch die List des Bösen, und während in der letzteren die Selbsttätigkeit des Erdbodens die Hauptsache ist, so ist dagegen der Zweck unserer Parabel der, zu zeigen, wie das Gottesreich ohne Unterschied allen Tür und Tor öffnet. Gemeinsam ist ihnen nur der Gedanke: Die Aussonderung und Reinigung wird bis an das Weltende aufgeschoben.

Wie das große Fischnetz darauf angelegt ist, alles aufzunehmen, so ist das Reich Gottes auf die unbedingteste und unbeschränkteste Gastfreundlichkeit angelegt. Das Gottesreich will sammeln, will die ganze Welt umfassen. Wenn irgendwo, so gilt es hier: „Seid umschlungen, Millionen!“ „Nimmermehr werde ich den verstoßen, der zu mir kommt“ (Joh. 6, 37) ist ein leitender Grundsatz des messianischen Königs. Am allerwenigsten ist an eine Unterscheidung schon an der Eingangstür gedacht. Im Gegenteil: *cogite intrare.* Das ganze Gewimmel von Seelen, welches das Reichsgebiet umfaßt, die ganze Mannigfaltigkeit von Seelenzuständen, die überhaupt gedacht werden können, werden mit- und aufgenommen. Der Standpunkt mag noch so verschieden, ihre Bereitschaft denkbar ungleich entwickelt sein, die Gesinnungen mögen noch so sehr einander zuwiderlaufen, die Erkenntnis noch so wenig auf denselben Grad gestimmt sein — alle werden sie dennoch eingeladen, alle mitaufgenommen. Daß der „Kinder des Reiches“ vor der Hand herzlich wenige sind, und daß die Unempfänglichen einstweilen möglichst weggestoßen werden, das enthält keine allgemeine Regel im Sinne einer beschränkten Einladung. Was nämlich jetzt in Ausbildung begriffen ist, das ist eine festgeschlossene Mannschaft von „Menschenfischern“. Wenn, nach vollendeter Vorbereitung, die „Fischerei“ ernstlich beginnen wird, wird das große Schleppnetz in Anwendung gebracht werden, welches alle sammelt und einstweilen keinen ausläßt, der sich nur fangen läßt.

Wie es gilt, das Fischnetz voll zu bekommen, so ist das Gottesreich danach begierig, alle innerhalb seiner Grenzen einzusammeln, damit es überall wimmelnd voll werde. Daß die Jünger selbst „Menschenfischer“ sind, erleichtert ihnen das Verständnis dieser Sache.

Erst wenn alle, welche überhaupt mit aufgenommen werden können, hereingekommen sind, dann wird das Netz ans Ufer gezogen. Hier ist nun deutlich erklärt, daß dies zur Zeit des Weltendes geschehen wird. Auch hier wie in der Deutung der Unkraut-Parabel wird gezeigt, daß diese Handlungsweise die einzig richtige ist. Es ist sehr beachtenswert, daß dieser selbige Gedanke in unserer Parabelgruppe nicht weniger als dreimal eingeschärft wird. Der Gedanke war ja auch von der größten Wichtigkeit. Schon das wäre nicht ausgeschlossen gewesen, daß die Jünger als Apostel Jesu Beispiel in falscher Weise nachgeahmt und das Evangelium als aristokratisches Sondergut für einen kleinen, auserlesenen Kreis behandelt hätten. Dafür hatten sie der Vorbilder genug. Das ganze Pharisäertum war ja, seinem Ursprung, seinem Namen und seinem Wesen nach, ein derartiger religiöser Aristokratismus, und das Judentum selbst, der Heidenwelt gegenüber, ebenfalls. Ja, Jesus selbst scheint sogar gerade jetzt mit einer ähnlichen Absonderung beschäftigt. Hier werden nun die Jünger durch die Fischnetz-Parabel darüber aufgeklärt, daß das letztere eben nur mit Bezug auf die Fischererziehung geschieht. Als selbständige „Menschenfischer“ dürfen sie nicht so verfahren. Wie es von Fischern unvernünftig wäre, in das noch im Wasser befindliche Netz hinauszuwaten und dort die Aussonderung vorzunehmen, ehe noch das Netz ans Ufer gezogen wäre, ebenso würde es mit dem Wesen der Menschenfischerei nur übel stimmen, im Reiche Gottes die Aussonderung vor dem Weltende vorzunehmen. Wie die vorzeitige Aussonderung der Fische gefährlich wäre, weil gute mit den wertlosen Fischen verloren gehen könnten, so wäre eine Aussonderung im Reiche Gottes vor dem Weltende gleichfalls gefährlich: wie leicht könnten Kinder des Reiches beseitigt werden. Nein, damit soll bis zur großen Entscheidungsstunde gewartet werden. Dann werden die Bösen weggeschafft werden. Dann werden sie herausgeworfen werden zur Strafe

und Vernichtung. Dieser Gedanke von dem unterschiedslosen Mitaufnehmen von Bösen und Guten wird auch in dem Gleichnisse von der „Hochzeit des Königssohnes“ (Mt. 22, 1—14) ausgesprochen. Dort aber ist der Gegensatz dieser: nicht mehr den Juden, sondern vielmehr den Heiden, und ihnen unterschiedslos gilt die Aufnahme — dort richtet er sich gegen den den Juden eigenen Hang zur Abgeschlossenheit. Hier ist die Spitze gegen dasselbe Streben überhaupt gerichtet.

Das eigentümliche Neue in unserer Parabel im Gegensatz zu dem „Unkraut“ und „der selbstwachsenden Saat“ ist vorzüglich dieses: während Jesus dort in erster Linie sein eigenes Verfahren erklärt, belehrt er hier dagegen die „Menschenfischer“ über ihr zukünftiges Verfahren und macht ihnen zugleich einleuchtend, daß seine eigene, nur scheinbare und nur zeitweilige Aussonderung sie nicht irreführen darf. Denn seine gegenwärtige Handlungsweise hat einen ganz anderen Zweck. Beachtenswert ist es vielleicht auch, daß unsere Parabel eine Jüngerunterweisung ist in einer Sonderversammlung von „Menschenfischern“.

Wenn wir wissen, wie leicht der Drang, sich abzuschließen, immer wieder auftaucht, wie überaus gern egoistische Menschen eine große und gute Sache für sich allein behalten wollen — und wiederum, wie dieses dennoch dem Sinn und der Tendenz des Gottesreiches widerstreitet, wie gefährlich es ist für das Seelenwohl, ja die Lebensfähigkeit der Reichskinder — so leuchtet uns ein, welche wichtige Lehre unsere Parabel enthält und wie sehr dieses „Geheimnis des Himmelreiches“ für jede Zeit paßt.

Jülichers Auffassung dieser Parabel können wir in hohem Grad beipflichten. Er faßt sie so zusammen: „Diese Parabel nun, die wir Mt. 47 f. ziemlich genau nach ihrem ursprünglichen Wortlaut vor uns zu haben meinen, hat nur aus der Ähnlichkeit zwischen Himmelreich und einem Fischzug, ohne jeden Anflug von Allegorese, den einen Gedanken demonstrieren wollen: Wie da die Fischer ihr Netz auswarfen und alles, was kam, hineinschlüpfen lassen mußten, die Scheidung von Brauchbarem und Unbrauchbarem aber erst nach vollendetem Fang vollziehen konnten, so wird auch im Gottesreich der Zustand der Voll-

kommenheit, wo die bösen Elemente definitiv ausgeschieden sind, nicht eher als bei der Endvollendung eintreten." (II, 566. 67.)

Die folgenden Ausführungen aber unterschreiben wir durchaus. Derselbe Gedanke wird übrigens mit Recht von Jülicher öfters kräftig betont und bündig begründet:

„Ein blos eschatologischer Gottesreichsbegriff ist mit diesen Parabeln nicht vereinbar; Jesus handelt in ihnen vom Gottesreich als einer bereits gegenwärtigen Größe; was er erhofft und was seine Anhänger erhoffen sollen, ist nicht das Kommen des Gottesreichs, vielleicht durch ein Wunder blitzartig vom Himmel herab, sondern das Fertigwerden des in der Welt bereits vorhandenen Reichs, sein Hervortreten in ungetrübtem Glanze." (II, 567.)

Ebenso stimmt folgendes:

„In unsern Parabeln sucht Jesus nach einem Ausgleich zwischen dem von den Vätern überkommenen Ideal vom Gottesreich, nach dessen Verwirklichung er sich sehnte, und der von ihm erlebten Gegenwart dieses Reichs; er findet ihn, ohne seiner Überzeugung oder der allgemeinen Hoffnung das Geringste zu vergeben, indem er dem Gottesreich eine Geschichte zuweist, eine Periode seiner Diesseitigkeit mit dem Trüben, was dazu gehört, vor der Glanzperiode, an die alle glaubten, behauptet." (II, 569.)

Aus der Geschichte der Auslegung.

Origenes († 254): Ein Netz, das allerhand aufnimmt, weil die Menschen die verschiedenste Gesinnung aufweisen. Ein Netz, aus vielen Fäden bestehend, wegen des verschiedenen Inhaltes der Schrift Alten und Neuen Testaments. Die verschiedenen Fische werden in den verschiedenen Teilen der Schrift gefangen: Propheten und andere. Kann auch bedeuten: die Berufung aus allen Völkern[1]).

[1]) Credendum est „assimilari regnum cœlorum sagenæ missæ in mare et ex omni genere congreganti" ad ostendam varietatem consiliorum, quæ inter homines sunt, maxime inter se discrimen habentium, ita ut illud: Ex omni genere congreganti, laudandos et reprehendendos propter propensionem ad virtutum vitiorumque genera comprehendant.

Hilarius († 366): Die Predigt des Evangeliums gleiche einem Netze, welches aus der Welt alles vereinige und es aus der Welt in das Licht der wahren Sonne führe[1]).

Beda († 735): Auf den Strand, d. i. zum Weltende hin[2]).

B. Weiß: Der Sinn ist offenbar derselbe, wie der des Unkraut-Gleichnisses, nur daß das erst im Gericht erscheinende Böse hier bereits bei der Gründung des Reiches sich einschleicht.

Assimilatum est vero regnum cœlorum sagenæ variæ texturæ propter veterem ac novam Scripturam ex omnigenis variisque sententiis contextam. Et quem ad modum piscium in sagena incidentium inveniuntur nonnulli in his sagenæ partibus, illi vero in aliis et unusquisque in qua parte deprehensus est: sic reperias et inter eos, qui Scripturarum sagenam devenerunt aliquos, qui sub prophetarum textura comprehensi sunt. Isaiæ verbi gratia propter hoc dictum vel Jeremiæ vel Danielis; alios vero sub contextu legis, alios sub Evangeliorum et nonnulli sub apostolorum (l. c., p. 862).

Potest etiam illud: „Ex omni genere congreganti" præter ea, quæ tradita sunt, vocationem gentium ex omni natione significare. Qui vero sagenæ in mare missæ operam suam præstant, Jesus Chr. est, sagenæ dominus et accedentes angeli ipsique ministrantes; qui sagenam e mari non extrahunt neque ferunt in littus extra mare, hoc est negotia, quæ extra vitam sunt; nisi completa fuerit sagena, hoc est nisi gentium complementum in ipsam advenerit; cum autem advenerit: tunc ipsam ex inferioribus hisce et humilibus (ἀπὸ τῶν τῇδε καὶ κάτω πραγμάτων) rebus educant eamque in littus, ita tropice appellatum, deferunt (l. c., p. 863).

[1]) Merito prædicationem suam reti comparavit, quæ in sæculum veniens sine sæculi damno habitantes intra sæculum congregavit, modo retis, quod mare penetrans agitur de profundo, ut per omne elementi illius corpus evadens clausos intra ambitum suum extrahat nosque ex sæculo in lumen veri solis educat: in bonorum electione et malorum objectione futuri judicii examen ostendens (l. c., p. 559).

[2]) Ad littus id est finem sæculi (l. c., p. 69).

Erster Teil. Zweiter Abschnitt.

Die Geheimnis-Parabeln und die Reichgottes-Idee

In den letzten Jahrzehnten ist in deutschen fachwissen schaftlichen Kreisen eine immer noch nicht abgeschlossen äußerst lebhafte, hochinteressante und sehr bedeutsame Disku sion geführt worden. Diese Diskussion betrifft nicht nur d „Reich Gottes" im allgemeinen — ein Begriff, der durch di Theologie Ritschls in den Vordergrund getreten ist —, sonder bezieht sich besonders darauf, welchen Begriff Jesus mit de „Reich Gottes" verbunden hat. Bei dieser Diskussion ist vo allen Dingen interessant und verheißungsvoll der Umstand, da in neuerer Zeit diese Untersuchung von ausgesprochen histo rischem Standpunkt vorgenommen wird. Zwar gelingt e nicht immer oder wenigstens nur sehr unvollkommen, sic von allerlei moderner Zeitvorstellung, von der Befangenhei der eigenen Schulrichtung, von individueller Vorliebe und per sönlicher Wertschätzung loszureißen. Allein das ernste Bemühe ist unleugbar vorhanden, und dieses geht darauf aus: den wahre Tatbestand zu finden; es wird danach gefragt: was wurde unte dem „Reich Gottes" verstanden zu der Zeit, da es im jüdische Volke der zusammenfassende Ausdruck war für diejenige Reli gionsbildung, welche mit den Namen Johannes des Täufers un Jesu von Nazareth verknüpft ist? Die Frage, welche zu diesen Zweck gestellt wird und zu stellen ist, ist zweifellos diese: wa verstand man gewöhnlich unter „Reich Gottes" in Israel zu Zeit des Auftretens jener Männer? Daß dieses der richtige Aus

gangspunkt sein muß, leuchtet eigentlich von selbst ein. Schon aus dem Grunde ist das selbstverständlich, weil der Täufer und Jesus mit ihrer Verkündigung mit dem Denken der Zeit in Zusammenhang stehen mußten. Wollten doch diese Männer natürlich mit ihrer Verkündigung bei Menschen ihrer eigenen Zeit zünden, und waren sie demnach darauf angewiesen, da anzufangen, wo eben diese Menschen standen und zu finden waren.

Man darf daher wohl sagen, daß W. Baldensperger mit seinem schönen und geistvollen Buche: „Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit", erste Ausgabe 1888, einen glücklichen Griff getan und bahnbrechend und anregend für die Behandlung dieser speziellen Frage gewirkt hat. In diesen Spuren bewegen sich auch die späteren Arbeiten, sowohl E. Issels und O. Schmollers Abhandlungen über: „Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament", 1891 — als Johannes Weiß' inhaltsreiches und anregendes Buch: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes", 1. Ausgabe 1892.

Ferner: W. Boussets lichtvoll und warm geschriebenes Buch: „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum", 1892, und das eingehende und ausführliche, von guten Studien und energischem Denken zeugende Werk von G. Schnedermann: „Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes", 1. Hälfte 1893, 2. Hälfte 1895: „Die Lehre Jesu von den Geheimnissen des Königreiches Gottes".

Alle diese Forscher vertreten energisch den zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt, obschon die Ergebnisse in vielen Beziehungen sehr auseinander gehen. Daran aber ist gar nichts Entmutigendes. Im Gegenteil! es ist ganz natürlich und eröffnet der Forschung verheißungsvolle Aussichten. Denn da der Inhalt des „Reich-Gottes-Begriffes" ein sehr reicher ist, so zeigen eben die verschiedenen Ergebnisse, daß die Sache nach verschiedenen Richtungen betrachtet worden ist. Und ist der Mißklang der Stimmen zu Anfang kein kleiner, so verspricht ja eben das eine Auflösung in einem zukünftigen, wohltuenden Einklang. Wir werden nun versuchen, auf Grundlage unserer

Untersuchungen über Zweck und Wesen der „Parabeln von den Geheimnissen des Himmelreichs“ und unter Verwertung unserer Auslegung derselben Parabeln einen Beitrag zur Feststellung einiger Ideen Jesu über das „Gottesreich“ zu liefern. Namentlich dürften wir in diesen frühen Parabeln einige schätzenswerte Aufschlüsse finden über die ersten und deshalb für die spätere Begriffsentwickelung folgenschweren Grundzüge in Jesu Vorstellungen vom wahren „Gottesreiche“.

Ist unsere Methode in Bezug auf die formellen wie die reellen Ausgangspunkte die richtige, so dürften wir hier einen festen Punkt für die weiteren Erörterungen über diese theologische Grundfrage gewinnen können. Was wir in dem Folgenden bieten, ist jedoch nicht mehr als ein Versuch, die allmähliche Klärung in Jesu Bewußtsein von seinen neuen Gedanken über die neue „Königsherrschaft Gottes“ in Israel und in der Welt anzudeuten. Wie diese Ideen sich später bei Jesus entfaltet haben und wie sie nach verschiedenen Seiten des religiösen und ethischen Lebens sich geltend gemacht und zu welchen Konsequenzen sie geführt haben, darüber geben uns die „späteren Reichs-Parabeln bei Matthäus“ sowie die „Individual-Parabeln“ bei Lucas mancherlei Aufschlüsse.

Betrachten wir nun zuerst unsere Geheimnis-Parabeln.

Bei aller Uneinigkeit jener Forscher über allerlei Einzelfragen scheint doch darüber Einigkeit zu herrschen, daß Jesus am Anfange seines öffentlichen Auftretens sich nicht auf eine eigene Begriffsbestimmung des „Reiches Gottes“ einließ. Es darf darüber wohl kaum Zweifel obwalten, daß dies ganz richtig ist. Ja, wir dürfen vielleicht sagen: es liegt das in der Natur der Sache.

Denn nichts dürfte gewisser sein, als daß Johannes und Jesus ihren Ausgangspunkt von einer herrschenden Erwartung nahmen. Sie setzten da ein und erwarben sich beim Volke Aufmerksamkeit für ihre Worte gerade infolge der glühenden Hoffnung auf die Herbeiführung einer neuen Ordnung der Dinge, und diese neue Ordnung der Dinge wurde die „Königsherrschaft Gottes“ genannt; sie war eben ein „régime de Dieu“ im Gegensatze zu dem herrschenden „régime des Romains“ und

jedenfalls in den Gedanken vieler Juden auch im Gegensatze zu dem jüdischen „ancien régime“ [1]).

Wenn nun Jesus (und Johannes) die Sache in dieser Weise aufnehmen wollten, womit mußten sie dann anfangen? Nehmen wir einstweilen an, daß sie sich schon von Anfang an darüber völlig klar waren, daß die herkömmlichen Begriffe von dem künftigen „Reiche Gottes“ in vielen und wesentlichen Stücken unrichtig waren — und ein allgemeines Empfinden davon hatte jedenfalls teilweise Johannes und vollends Jesus —, würde in dem Falle ihre erste Predigt darauf gerichtet gewesen sein, diese Begriffe zu korrigieren? Gewiß nicht! In dem Falle hätten sie ihre Aufgabe nur schlecht verstanden. Ein solcher Anfang würde sie in Disputationen verwickelt haben und wäre nur dazu geeignet gewesen, die Aufmerksamkeit zu zerstreuen und abzuschwächen, anstatt sie zu sammeln. Nein, eine Verkündigung, welche die Hörer ganz gefangen zu nehmen vermochte, weil sie nämlich ins Zentrum des Verlangens der Gemüter traf und nicht gleichzeitig allerlei Beanstandungen hervorrief, war eben der Heroldsruf: Nun ist das „Regime Gottes“ vor der Tür! Haltet euch bereit, es zu empfangen!

Wenn nun diese Männer in Rede und Auftreten die wichtige Kunst, die Gemüter zu fesseln, verstanden haben — und was von ihnen erzählt wird, deutet darauf hin, daß sie dies in hervorragendem Maße verstanden —, so haben sie sich jedenfalls schon deshalb nicht gleich zu Anfang ihrer Wirksamkeit auf eigene Begriffsbestimmung eingelassen, weil es ihnen eben darum zu tun war, Aller Gemüter um das Große zu sammeln, welches sich jetzt offenbaren sollte.

Wir müssen deshalb erwarten, in dem allerersten Teil der Reichspredigt Jesu eben das zu finden, worauf wir auch wirklich stoßen: daß Jesus ähnlich dem Täufer zuerst nur als Herold auftritt, und daß die Worte Mc. 1, 15 eine typische Konzentration der ersten Verkündigung Jesu sind. Sie besteht aus

[1]) Wir wählen das Wort „régime“, weil in Ausdrücken wie „l'ancien régime“ die ganze Ordnung der Dinge mitsamt den dazu gehörenden Institutionen und Apparaten, die äußere wie die innere Seite des Zustandes, charakterisiert wird.

zwei Teilen: 1. aus der Verkündigung: Jetzt ist das Reich Gottes (Jahwes Regime) nahe, und 2. aus einer daraus sich ergebenden zwiefachen Anforderung an das Volk: Es soll Buße tun (negative Vorbereitung) und es soll an diese frohe Botschaft, „das Evangelium", glauben (positive Vorbereitung).

Allein, wenn nun auch Jesus in dieser Weise mit Ausschluß aller eigenen Begriffsbestimmung anfangen mußte, sofern überhaupt sein Werk gedeihen sollte, so ist daraus durchaus nicht zu folgern, daß er auch später keine eigenen Begriffsbestimmungen von „Gottes Regime" gab. Was nämlich anfangs albern gewesen wäre, konnte sehr wohl auf einem späteren Punkte der Entwickelung seiner messianischen Tätigkeit sowohl vernünftig als auch angezeigt sein.

Erkennen wir nun die synoptischen Quellen als solche an, die uns im großen und ganzen ein geschichtlich richtiges Bild von der Predigt und der öffentlichen Tätigkeit Jesu geben, so ist es unleugbar, daß er auf einem bestimmten Punkte seiner messianischen Entwickelung derartige eigene Begriffsbestimmungen gab, welche zugleich eine Korrektur der herkömmlichen Vorstellungen waren. Denn bei einer unbefangenen Lektüre der ersten großen Gruppe der Parabeln (von den „Geheimnissen des Himmelreichs") bekommt man einen starken Eindruck davon, daß er, wenn nicht in der Form der Definition, so doch in Form von Bildern sich bemüht, seine Jünger über die Art des verkündigten „Regime Gottes" aufzuklären.

Es herrscht demnach volle Übereinstimmung zwischen dem, was er als seinen Zweck angibt (nämlich neue und bedeutsame Aufschlüsse, Enthüllungen, Offenbarungen über die Art des angebrochenen messianischen Regimes mitzuteilen) und dem Inhalt der in Mt. 13 und Parallelen uns überlieferten Parabeln.

Daß diese Begriffsbestimmung für Jesus eigentümlich und neu ist und die herkömmlichen Vorstellungen vielfach berichtigt, das erhellt deutlich (wenn man die synoptischen Quellen anerkennt) aus Jesu eigenen Worten. Denn μυστήρια kann ja nur etwas bedeuten, was vorher Niemand gewußt hat; es können diese „Geheimnisse" doch nur durch „Offenbarung" (ἀποκάλυψις, revelatio) den Jüngern und den Menschen überhaupt bekannt werden. Und daß diese Begriffsbestimmungen nicht nur etwa

altisraelitische, aber längst vergessene Wahrheiten sind, welche jetzt wieder aus den Schriften der Propheten ans Licht gebracht werden, das leuchtet nicht nur aus ihrer Bezeichnung als μυστήρια ein, sondern auch unstreitig aus Jesu ausdrücklicher Aussage, daß nämlich jene Propheten und Heiligen, trotz ihres heißen Verlangens danach, nicht in diese Geheimnisse eingedrungen sind, welche jetzt den Jüngern enthüllt und zu erkennen gegeben werden (Mt. 13, 11. 16. 17).

Aus diesen Voraussetzungen kann dann geschlossen werden, daß diejenigen, welche bestreiten, Jesus habe hier solche neue Begriffsbestimmungen über die Art des verkündigten Gottesreiches mitgeteilt, folgerichtig auch die Echtheit der Mitteilungen Mc. 4 und Mt. 13 verwerfen müssen. Wie wir später sehen werden, trifft das auch für gewisse neuere Forscher zu.

Und umgekehrt: erkennt man die Echtheit jener Stücke an, so wird man genötigt zuzugeben, daß Jesus auf einer verhältnismäßig frühen Stufe seiner prophetischen Tätigkeit originale Begriffe über das Reich Gottes entfaltet hat.

Wir haben unser wissenschaftliches Gewissen nie in Einklang bringen können mit jenem mehr bequemen als wissenschaftlich besonnenen Verfahren, ganze Textabschnitte zu streichen, sobald sie eben nicht mit den Aufstellungen eines modernen Forschers übereinstimmen. Schon der Umstand, daß der eine Forscher dieses, der andere jenes Textstück streicht[1]), deutet darauf hin, daß der Beweggrund für das Streichen nicht in der Sache, sondern, meistens allerdings unbewußt, in der Person liegt, daß dies, um die Worte eines modernen Forschers zu gebrauchen, eine „willkürliche und vorurteilsvolle Textbehandlung“[2]) ist.

Abgesehen nun von unserer Auseinandersetzung über die Einwände gegen die Ursprünglichkeit unserer Geheimnis-Parabeln, werden wir in einem späteren Zusammenhang darzulegen versuchen, daß selbst, wenn wir einstweilen von jenen in Zweifel gezogenen Parabelreferaten absehen, sich aus dem Gang

[1]) Hier wird natürlich ganz abgesehen von der Verwerfung einzelner Stücke, weil sie in Handschriften aus urchristlicher oder altchristlicher Zeit fehlen; wir sprechen nur von der Verwerfung oder Zurückstellung von Textstücken oder Aussagen auf Grund einer sogen. „inneren“ Kritik.

[2]) Baldensperger: Selbstbew., 1888. S. 107.

und der Anlage der frühesten Predigt Jesu erschließen läßt, daß eine solche Aufklärung über die Begriffe von der Art des Gottesreiches folgen mußte, daß man demnach, wenn jene Referate fehlten, ihren Ausfall vermuten dürfte.

Wenn wir mit unserm oben gegebenen Beweise recht haben, daß Jesu Verkündigung anfangen mußte ohne genauere Begriffsbestimmungen, so folgt daraus noch nicht, daß er anfangs selbst sich der herkömmlichen Auffassung anschloß.

Wie es gewöhnlich in der Entwickelung des Gottesreiches geschieht, fand, nach den Urkunden zu urteilen, auch bei Jesus selbst, wie bei seinen Jüngern als Aposteln nach ihm, ein Wachstum in der Erkenntnis der Wahrheit, und zwar in lebendiger Wechselwirkung mit den Erfahrungen seines Lebens statt.

Anderseits dürfen wir doch nicht ohne weiteres daraus schließen, daß Jesus zu jeder Zeit alles das sagte, was er wußte, und daß er immer nur ganz frisch erworbene Erkenntnisse mitteilte. Im Gegenteil spricht vieles dafür, daß er die Gewohnheit hatte, „volvere in animo", was er erkannte, und erst eine Zeitlang überlegte und nur ausgereifte Gedanken vortrug. Daß er sich von pädagogischen Rücksichten in Bezug auf die Jünger leiten ließ und daß er genau so viel, aber auch nicht mehr aussagte, als was jedenfalls die Einsichtsvollsten in jenem Kreise verdauen konnten, das ist an sich natürlich und geht aus einer gewiß echten Aussage im vierten Evangelium hervor: „Ich habe noch viel euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen", Joh. 16, 12.

Indessen kommt in unserer Untersuchung nicht viel darauf an. Wir haben uns nicht die Aufgabe gestellt, der inneren Entwickelung Jesu nachzugehen, sondern nur nachzuweisen, was er auf einem bestimmten Zeitpunkt öffentlich lehrte.

Um nun für unsere positiven Ausführungen über diese Sache einen bestimmten Hintergrund zu erhalten, werden wir zuerst in größter Kürze mitteilen, was zwei der neuesten Forscher denken über das Verhältnis Jesu zu den Begriffen seiner Zeitgenossen von der Art des Gottesreiches. Johannes Weiß „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes" kommt in der 1. Ausgabe zu folgenden Hauptergebnissen:

1. Die messianische Zeit ist für Jesus schon ganz nah. Ja,

in einzelnen prophetischen Augenblicken erscheint ihm die Macht Satans schon als gebrochen und spricht er im kühnen Glauben von dem Reiche Gottes, als wäre es tatsächlich bereits angebrochen.

2. Im allgemeinen ist jedoch die Verwirklichung des Reiches eine zukünftige. Vor allen Dingen ist die neue Frömmigkeit des Jüngerkreises keine vorläufige Verwirklichung, und zwei Stufen in der Entwickelung des Reiches erwähnt er nicht.

3. Jesus selbst kann das Reich nicht herbeiführen oder stiften. Das ist die Sache Gottes. Die Sache Jesu ist es, gegen den Satan zu streiten und eine in Buße und Demut wartende Anhängerschar zu sammeln.

4. Bei der Aufrichtung des Reiches aber erhält Jesus als der „Menschensohn" die Richterstellung über alle.

5. Während Jesus anfangs hoffte, die Aufrichtung des Reiches mitzuerleben, sieht er später ein, daß sein eigener Tod der Durchgang dazu ist; dann wird er aber zurückkommen in Herrlichkeit noch während derselben Generation.

6. Dann wird Gott die gegenwärtige, von dem Satan beherrschte Welt vernichten und eine neue erschaffen.

7. Dann wird Gericht gehalten über Lebendige und Tote inner- und außerhalb Israels.

8. Das heilige Land wird Mittelpunkt der neuen Welt. Nicht die Völker, sondern Gott wird herrschen über die Juden und über alle Völker, und sie werden leben ohne Sorge in Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.

9. Die Anhänger und Verwandten Jesu werden Herrscherstellungen einnehmen.

10. Der Messias wird herrschen mit oder unter Gott.

Da nach Weiß Jesus das „Regime Gottes" durchaus und ausschließlich apokalyptisch-eschatologisch auffaßt, so finden mehrere seiner charakteristischsten Lebensgrundsätze (z. B. die „Paradoxen") erst in der neuen Welt ihre Anwendung. Auf diese Weise wird diese Schwierigkeit gelöst.

Ebenso meint Weiß, daß „unter dem Titel ‚Reich Gottes' nie das ‚höchste Gut' verstanden werde. Das Reich Gottes sei überhaupt für Jesus niemals etwas Subjektives, Inneres, Geistiges, sondern immer das objektive Messiasreich, das meistens geschildert werde als ein Gebiet, in das man eintritt, oder als ein

Land, an dem man Anteil hat, oder als ein Schatz, der vom Himmel herunterkommt."

Bei G. Schnedermann („Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung", 1892, — besonders dessen zweite Hälfte: Die Lehre Jesu von den Geheimnissen des Reiches Gottes, 1895) finden wir eine verwandte Grundbetrachtung, doch mit eigentümlichen Abweichungen:

1. Was die Predigt des Täufers kennzeichnete, sei eben die starke Betonung der Nähe des Königreiches Gottes in demselben Sinne, wie in der Volksauffassung. Es sei diese volltönige, prophetische Gewißheit von jener Nähe, welche sowohl die volkstümliche Kraft, wie das Neue in der Verkündigung des Täufers enthalte. Von der Art des Reiches brachte jeder Zuhörer seine eigenen Vorstellungen mit. Durch die Verbindung mit den Messias-Erwartungen, durch die Weissagung der Geistesausgießung und durch die Forderung der Buße vertiefe er diese Vorstellungen. Er weise auf Jesus als seinen größeren Nachfolger hin.

2. Beinahe dasselbe gelte von der Verkündigung Jesu. Der Mittelpunkt sei eben nur (!) die Gewißheit davon, daß die israelitische Hoffnung jetzt erfüllt zu werden beginne, das Neue sei das Ereignis, der Inhalt sei eschatologisch wie die Vorstellungen Israels jener Tage.

3. Allein klarer als der Täufer nehme er im Gegensatz zu der jüdischen Form seinen festen Standpunkt in dem echt israelitischen Inhalt dieser Hoffnung und insofern vertiefe, vergeistige und vollende er in Übereinstimmung mit dem Bewußtsein des edeln Kernes des Volkes und im Gegensatz zu der jüdischen Veräußerlichung seine eigene Auffassung, indem er davon ausscheide, was nicht echt israelitisch war.

4. In seinem Lehrvortrage betone er zuerst die Bedingung für die Teilnahme an dem Reiche Gottes: die Sinnesänderung. Dann bezeichne er einige (meistens übersehene) Eigentümlichkeiten des Reiches als dessen „Geheimnisse", gehe dann dazu über, sich selbst als den Messias kundzugeben, berichtige einseitige Vorstellungen von äußerer Herrlichkeit durch seine Leiden und mache am Kreuz den partikularistisch-jüdischen Reichsvorstellungen ein Ende.

5. Infolgedessen könne keine moderne Anwendung von dem Begriffe des Reiches ohne weiteres sich auf Jesus berufen.

6. Denn gehöre die Vorstellung von dem „Königreiche Gottes“ zu den gegebenen Begriffen in Israel, so sei der Inhalt derselben eben nicht für Jesus eigentümlich.

Er habe nicht nur den Bildcharakter der Vorstellung nicht herrschen lassen, sondern stets mehr den Ausdruck und das Bild selbst zurückgeschoben hinter den Gedanken von dem König (Gott selbst), unter Betonung eines großen Geheimnisses und aus Furcht vor der Gefahr der Veräußerlichung. Stets klarer werde es, daß Jahwe wirklich herrschen sollte. Die Betonung von Jahwe als dem Allherrn schließe den Keim des Universalismus in sich ein.

7. Also auf einmal die Vollendung und die Ablösung des israelitischen Monotheismus — die abschließende Offenbarung des einen wahren Gottes für Israel, die grundlegende Offenbarung für die ganze Welt und die Menschheit. Doch die Idee des Reiches Gottes habe Jesus nicht neu gebildet; aber indem er die Verwirklichung derselben geltend gemacht habe, habe er sie vollendet und gleichzeitig zur Ablösung gebracht.

Wir unterschätzen die Verdienste Schnedermanns in dieser Sache nicht. Er hat mit Energie, Originalität und Gelehrsamkeit als einer der allerersten den jüdischen Hintergrund für die Geschichte und Verkündigung Jesu geltend gemacht, und zwar zu einer Zeit, da das wegen der Neuheit keine dankbare Aufgabe war und er wenig Verständnis finden konnte. Das ist ihm hoch anzurechnen. Aber die volle Würdigung dieses Verdienstes kann uns daran nicht hindern, einzusehen, daß seine Ausführungen von einer gewissen Schwankung in der Haltung und einer gewissen Unentschiedenheit in der Durchführung nicht ganz frei sind. In Bezug auf Einzelausführungen kommt das deutlich zum Vorschein in dem angeführten Werke I, S. 183, und sonst öfters in den Einzelausführungen wie bei den Gesamtergebnissen.

Sachlich ist gegen die Ausführungen festzuhalten, daß Jesus sowohl die altisraelitischen wie die spätjüdischen Ideen, an die er allerdings anknüpft, von denen er angeregt wird und die er weiter entfaltet, teilweise in großartiger und gewaltiger

und überraschender Weise umgedeutet und umgebildet hat. Das dürfen wir nicht vergessen und das werden wir festhalten als leitenden Gedanken, wenn wir nun zu der Darstellung unserer eigenen Auffassung übergehen. Wie oben gezeigt, gehen auch wir davon aus, daß Jesus in seiner ursprünglichen Verkündigung — dieselbe hatte, wie die des Täufers, überwiegend den Charakter eines Aufrufes — die Nähe des Reiches ausruft. Wie Schnedermann treffend sagt: „Jesus konnte nicht vor allem darauf aus sein, die freudige, hoffnungsvolle Begeisterung, in welche sein Volk durch des Täufers und seine eigene Verkündigung vom Kommen des Gottesreiches gekommen war, durch verständige Erörterungen über das Wesen dieses Reiches von vornherein abzukühlen[1])."

Dennoch mußte sehr bald die Frage, wer denn an dem Reiche teilhaben sollte, sich in den Vordergrund drängen und dringend Besprechung und Beantwortung verlangen. Hier mußte Jesus bald versuchen, die Begriffe aufzuhellen. Denn war das Eintreten des Gottes-Regimes unmittelbar bevorstehend, hatte sich bald hernach der Anbruch des Reiches schon teilweise vollzogen, so mußte unvermeidlich darüber entschieden werden: Wem und wem nicht fällt der Segen des Reiches zu?

Und in dieser Sache war an den herkömmlichen und landläufigen Vorstellungen gar vieles zu korrigieren.

In den obwaltenden Anschauungen war wenigstens in dreifacher Hinsicht ein Irrtum vorhanden.

Die erste Strömung innerhalb des spätjüdischen Gedankenganges von dem Anteil an dem Reiche Gottes hatte sozusagen eine physische Grundlage. Die physische Abstammung von Abraham wurde als selbstgültige Gewähr für die Teilnahme an dem neuen Reich angesehen[2]). Schon der Täufer hatte gegen diese Auffassung Front gemacht (Mt. 3, 9). Wie starke Wurzeln aber diese Auffassung hatte, das zeigt am klarsten der Umstand, daß ein Paulus sogar einer christlichen Gemeinde in einer eingehenden Erörterung ernstlich einschärfen muß, daß die Angehörigkeit zu „Israel nach dem Fleische"

[1]) a. a. O., Bd. II, S. 103.

[2]) Weber: Lehre des Talmud, S. 351 f., 255 ff. u. a. O.

keineswegs zur Seligkeit mithelfe (Gal. Kap. 3). Neben dieser Auffassung hatten nun die Pharisäer die Lehre aufgestellt, daß nur Israeliten an dem Reiche Anteil haben würden, eine Lehre, auf die Paulus mit den Worten von den Juden anspielt, die den Apostel „verhindern wollen, zu den Heiden zu reden, auf daß sie gerettet werden“ (1. Thess. 2, 16)[1]).

Allein wie tief diese Auffassung auch im Volke wurzelte, wie innig sie auch mit der nationalen Form der Religion Israels zusammenhing, so konnte sie sich nur schwer und nur sehr unvollkommen gegen die auffallenden Tatsachen behaupten. Gab es doch der Personen echt jüdischer Abstammung genug, für die ein Anteil an dem Reiche Gottes ohne weiteres vorauszusetzen unmöglich war. Zwar versuchte man das Prinzip trotzdem einigermaßen aufrecht zu erhalten durch die wunderliche Lehre, daß diejenigen, welche bei dem jüngsten Gericht ausgeschlossen und zur Hölle verdammt werden müßten, zuvor sozusagen dadurch denationalisiert würden, daß ihre Vorhaut wieder übergezogen wurde.

Doch auch das genügte nicht, und man suchte Hilfe in einem anderen Gedanken, dessen Grundlage metaphysisch war. Davon sagt Baldensperger treffend: „Die Erwählung des Volkes, nicht mehr so leicht durchführbar auf rein physischem Grunde, hielt sich aufrecht nach dem ebenfalls sinnlichen Kanon, daß das Judentum im Besitze des Gesetzes war. Und gerade in der apokalyptischen Strömung verstärkt sich der Gedanke durch den Glauben an die Vorherbestimmung. Nicht so sehr auf ein moralisches Motiv, auf die Erlösungsfähigkeit, wird reflektiert: Das Heil hat einen metaphysischen Hintergrund, es steht fest wie die Gestirne. Nur auf einen Farbenwechsel läuft also die Sache hinaus. An Stelle des Partikularismus der Abstammung setzte der Zeitgeist den Partikularismus der himmlischen Tafeln und Bücher“[2]).

Indessen war doch das Judentum immer noch eine streng ethische Religion und der Jahwe der Propheten ein ausgesprochen ethischer Gott. Infolgedessen mußte in irgend einer

[1]) Vgl. Weber, § 14—19.
[2]) Baldensperger, l. c., p. 101.

Weise das Ethische zu seinem Recht kommen auch in Bezug auf die Frage: Wer wird teilhaben an dem neuen Reich Gottes?

Hier setzt nun die dritte mächtige Strömung in dem jüdischen Geistesleben, der Nomismus, ein: Der Musterisraelit, und der allein würde das Heil Jahwes sehen. Und nun wurden aus diesen Voraussetzungen und mit diesem Ideal vor Augen namentlich die sonderisraelitischen Bestandteile des mosaischen Gesetzes zu großer Einseitigkeit und zu wahren Monstren von Schwierigkeit ausgebildet. Das peinliche Halten der Sabbatgesetze, die genaue Befolgung aller Regeln über levitische Reinheit, das war es, was in erster Linie den Israeliten als solchen kennzeichnete, und auf diesem Gebiete besonders legte der Musterisraelit seine Proben geschulter Gottesverehrung ab und hier feierte er seine Triumphe.

Auf diese Weise gelang es, gewissermaßen den nationalen und den moralischen Gesichtspunkt zu vereinigen. Was auf die Dauer durch physische Begründung sich nicht verteidigen ließ, was auch nicht auf jener metaphysischen Grundlage als haltbar erschien, das erhielt nun hier eine Begründung, welche in der vollendetsten Weise der historischen Aufgabe des jüdischen Volkes zu entsprechen schien und welche im höchsten Maße sowohl den nationalen wie den moralischen Sinn befriedigen mußte.

Gegen diese festgewurzelten Auffassungen mußte nun Jesus entschieden Front machen, und zwar mußte er damit seine messianische Tätigkeit beginnen. Das ist nun der kennzeichnende Zug in der ersten Phase seiner Verkündigung und seines Auftretens, eben der Phase, welche bei Mt. und Mc. den Parabeln von den „Geheimnissen des Gottesreiches“ vorausgeht.

Im Gegensatz zu den genannten Auffassungen müssen wir die Auffassung Jesu die wirklich oder rein ethische nennen, während alle übrigen eigentlich und im tiefsten Grunde ausschließlich national-jüdisch waren, nur mit verschiedener Unterlage.

Jesus macht eindringlich geltend, daß Teilnahme an dem jetzt anbrechenden Reich auf solchen Eigenschaften beruht, wie

Armut im Geiste, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, friedfertiger Gesinnung, Sanftmütigkeit, Barmherzigkeit — Eigenschaften, welche weder mit der fleischlichen Abstammung, noch mit den Sternen das Geringste zu tun haben. Damit ist er aber schon *eo ipso* in Opposition zu der nomistischen Auffassung gekommen, indem für ihn die Gesinnung die Hauptsache ist im Gegensatz zu der nomistischen Betonung der Observanz. Die sichere Folge davon ist die, daß er schon jetzt erklären muß, daß durch die pharisäische Observanz-Gerechtigkeit Niemand an dem Reiche Gottes teil erhält. Er muß auch betonen, daß schon die lüsterne Gesinnung trotz untadeliger Observanz ausschließt („Jeder, der nach einem Weibe sieht in Lüsternheit", Mt. 5, 28), und er muß die innige Verbindung zu trennen versuchen, welche in dem Pharisäismus stattfindet zwischen der echt moralischen Betrachtung der Pflichten und der juristischen Betrachtung, welche eben auf Observanz und Kasuistik das Hauptgewicht legt. Das letzte tut er in dem „Paradoxon" von dem Schlag auf die rechte Wange (Mt. 5, 39).

Denselben Standpunkt macht er auch durch seine Handlungsweise geltend. Er erkennt der äußeren Haltung des Sabbats keine Bedeutung an sich zu. Derjenige, welcher am Sabbat eine heilige Gesinnung erweist, kommt dem wahren Geist des Sabbats näher, als es durch äußere Erfüllung der sonderjüdischen Sabbatregeln geschehen kann. Wie wenig Gewicht er ferner auf fleischlichen Zusammenhang rücksichtlich des Anteils oder Nicht-Anteils am Gottesreiche legt, das zeigt er durch sein Auftreten gegen seine Brüder und seine Mutter („Und er antwortete ihnen: wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sah um sich auf die, welche rings um ihn her saßen, und sagte: siehe, meine Mutter und meine Brüder. Wer da tut den Willen Gottes, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter", Mc. 3, 33—34).

Auf derselben Linie liegt es, wenn Jesus seine geringe Schätzung des musterisraelitischen Wesens an den Tag legt durch die Aufnahme eines Zöllners, Levi-Matthäus, in den Kreis seiner künftigen Apostel: Mt. 9, 9—13, Mc. 2, 13—17, Lc. 5, 27—32 (die Berufung Levis) und Mt. 10, 2—4, Mc. 3,

13—19, Lc. 6, 12—16 (die Berufung der Apostel-Lehrlinge). Ob er schon damals deutlich gezeigt hat, wie wenig er auf die Observanz der Reinigung Gewicht legt, können wir nicht mit Sicherheit feststellen. Wahrscheinlich ist es. Zu einem, wie es scheint, späteren Zeitpunkt geschieht das jedenfalls in der ausgesprochensten Weise, indem er (Mc. 7, Mt. 15) in einer sehr charakteristischen „Paradoxe“ in der eindrucksvollsten Weise geltend macht, daß es ausschließlich auf die Reinheit des Herzens ankommt. („Nichts was von außerhalb des Menschen in ihn eingeht, kann ihn verunreinigen, sondern das, was aus dem Menschen ausgeht, ist es, was den Menschen verunreinigt“, Mc. 7, 15—16. „So sprach er alle Speisen rein . . . Das, was aus dem Menschen ausgeht, das verunreinigt den Menschen. Denn von inwendig, aus dem Herzen der Menschen gehen hervor die bösen Gedanken etc.“, Mt. 15, 18—23.)

Wenn es aber solche Eigenschaften der Gesinnung sind, welche zu dem neuen Reiche Zutritt gewähren, so muß auch der Zutritt allen denjenigen offen stehen, welche diese Eigenschaften besitzen, einerlei, wo sie auch sind und aus welcher Nation sie herstammen.

Damit ist aber Jesus in den schroffsten Gegensatz zu den jüdischen Vorstellungen von den Zutrittsbedingungen zum Gottesreiche geraten. Es handelt sich hier, um Baldenspergers Worte zu gebrauchen, um eine „Verschiebung des Begriffes aus der Kategorie des Ortes in diejenige der Qualität“.

Diese Kategorie-Verschiebung aber betrifft nicht ausschließlich die Zutrittsbedingungen. Daraus folgt im Gegenteil unvermeidlich auch eine Verschiebung der Begriffe vom Gottes-Regime selbst. Wenn es nämlich die ethische Qualität ist, welche die Zutrittsbedingungen abgibt, so folgt daraus, daß das Regime selbst und dessen Güter ethischer Qualität sein müssen; von einem jüdischen Weltregiment kommt man zu einem ewigen Gottes-Regime. Wir können daher mit Baldensperger[1]) sagen (denn sein „dadurch“ paßt auch in

[1]) Vgl. zu unserer Ausführung überhaupt die Darlegungen in Baldenspergers Selbstbew.[1], 1888, S. 110—114.

unsere Beweisführung hinein): „Dadurch kam es, daß dieser Begriff im Munde Jesu sich änderte und nicht mehr so sehr — eine bisher vielleicht nicht genügend beachtete Erscheinung — dem ursprünglichen konkreten Sinne gemäß ein eigentliches Reich, als vielmehr ein Gut, und zwar ein unsichtbares geistiges, bedeutete“ [1]).

Hatte nun aber Jesus während seiner Beschäftigung mit den Zutrittsbedingungen sich entschieden von den herkömmlichen Begriffen von dem Gottes-Regime entfernt, hatte er jedenfalls jetzt eine ganz verschiedene, aber mit seinen eigenen Zutrittsbedingungen übereinstimmende Auffassung von der Art des Reiches, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß er über diese Auffassung sich besonders erklären mußte, und zwar eben damals. Und hatte er bei der Auseinandersetzung der Zutrittsbedingungen entschieden mit den herrschenden Auffassungen gebrochen — und wir haben gezeigt, daß dies der Fall war, — und hatte er zwar so damit gebrochen, daß die herrschende Volksmeinung nicht mehr erfassen konnte, wie er mit seiner vermeintlich unjüdischen Auffassung etwas anderes als ein Abtrünniger, ein Renegat sein kann, so folgt daraus, daß er auch nicht mehr daran denken konnte, bei dem von der herkömmlichen Auffassung beherrschten Volke für seine Reichsgedanken Verständnis zu gewinnen, sondern daß er Verständnis suchen mußte innerhalb einer engeren Anhängerschar, welcher deshalb ausschließlich die volle Enthüllung jener „Reichsgeheimnisse“ mitgeteilt wurde. Mit anderen Worten: Unsere aus Jesu Erläuterung der Zutrittsbedingungen abgeleiteten Voraussetzungen führen folgerichtig zu dem Schlusse, daß Jesus sich in genau der Lage befinden mußte, welche durch Mt. 13 und Mc. 4 uns vorgezeichnet wird.

Dadurch wird unser Zutrauen zu den in jenen Kapiteln gegebenen Referaten erheblich gestärkt. In Verbindung mit dem früher Nachgewiesenen, daß nämlich der dort erwähnte Gebrauch und Zweck der Parabelform eben sehr wohl mit deren Gebrauch und Zweck nach jüdischer Rhetorik übereinstimmt, gewährt uns das eine besondere Zuversicht bei der

[1]) Baldensperger, l. c., p. 110.

Bestimmung der Auffassung Jesu von dem Begriff des Reiches, den wir aus den Parabeln jener Kapitel gewinnen.

Dürfen wir uns demnach zuversichtlich auf die Referate jener Kapitel verlassen, so richten wir an dieselben die Frage: Trug Jesus neue und eigene Begriffe von der Art und dem Wesen des Gottesreiches vor? Und wenn dem so ist — welche?

Darauf ist zuerst zu antworten: Jesus selbst glaubte jedenfalls, daß er etwas Neues brachte. Er betrachtete seine Begriffe von dem Reich als solche, die einer Enthüllung bedurften. Das liegt unstreitig in dem Ausdruck μυστήρια. Wenn er das Wort nicht gebraucht hat, um seine Gedanken zu verbergen, kann er unmöglich damit Begriffe gemeint haben, welche den Zuhörern und überhaupt seinen Mitmenschen schon bekannt waren, sondern er muß solche darunter verstanden haben, welche selbst den Einsichtsvollen in dem Grade fremd waren, daß sie ihnen sogar offenbart werden mußten. Und je mehr wir voraussetzen, daß sogar die Begriffe der Jünger jüdisch beschränkt waren — und diese Voraussetzung scheint niemand zu bestreiten —, um so leichter verstehen wir, daß die Begriffe, welche Jesus in jenen Parabeln anwandte, neu und überraschend sein mußten. Denn wie wir es bei der Auslegung gesehen haben und später erörtern werden, waren jene Ideen Jesu in hohem Grade universell und spiritualistisch.

Jesus glaubte also, daß seine Begriffe von dem Regime Gottes weit verschieden waren von den damals selbst unter den Besten der Juden herrschenden (davon sind auch die nicht ausgenommen, welche Schnedermann den „Kern des Volkes“ nennt, die „Stillen im Lande“, die auf das Gottesreich, die Tröstung Israels, die Erlösung Jerusalems warten, προσδεχόμενοι, Mc. 15, 43, Lc. 23, 51, Lc. 2, 25. 38). Es können nicht die Ideale jener Leute, sondern es müssen seine eigenen gewesen sein, welche er vorführt oder doch vorzuführen meint.

Es können aber auch nicht, wie Schnedermann anzunehmen scheint, bloß israelitische Begriffe sein, etwa latente, unbeachtete Ideen, welche er den sich wundernden Geistern enthüllt. Denn er sagt ja, daß die Begriffe, die er zu offenbaren gedenkt „vielen Propheten und Gerechten, welche sie zu sehen be-

gehrten", unbekannt blieben (Mt. 13, 17). Jesus muß demnach glauben, daß seine Anschauungen von dem Reiche Gottes bei ihm als originale oder von dem himmlischen Vater ihm eingegebene Ideen entstanden seien. Sonst hat er eines gesagt und etwas anderes gemeint.

Das schließt jedoch nicht aus, daß diese Ideen israelitische Wurzeln haben können, nur daß sie von jenen Anknüpfungen so weit verschieden sind, wie etwa der voll entfaltete Baum von dem Keime.

Nach zwei Richtungen hin beansprucht Jesus für seine Ideen Originalität: 1. gegenüber seinen Zeitgenossen, indem er sie Geheimnisse nennt; 2. gegenüber den Propheten der Vergangenheit, indem er sagt, daß sie diesen nicht offenbart worden seien.

Daß diese Ideen uns als einfache, gar nicht schwerverständliche Wahrheiten vorkommen, darf uns nicht irreführen. Schnedermann sagt: „Es sind, so können wir kaum umhin zu urteilen, einfache Wahrheiten, welche Jesus in diesen Gleichnisreden darstellt, hinsichtlich deren wir von uns aus schwerlich auf den Gedanken kommen würden, daß es sich dabei um Geheimnisse handele." [1])

Dabei ist aber der entscheidende Punkt übersehen. Wir dürfen eben nicht in dieser Sache „von uns aus" urteilen, sondern wir müssen uns unbedingt auf den Standpunkt der Zeitgenossen stellen. Da wird uns folgendes klar werden: Wir modernen Christen sind mindestens ebenso intensiv gerade von den Ideen Jesu durchdrungen, wie seine Zeitgenossen von ganz anderen, mit jenen schwer auszugleichenden Ideen durchdrungen waren. In demselben Maße also, wie die Ideen Jesu für uns einfache, leicht assimilierbare Wahrheiten waren, in demselben Maße waren sie eben für seine jüdischen Zeitgenossen nicht nur unmöglich zu erraten, sondern auch schwer zu erfassen und nur sehr allmählich zu verdauen. Davon haben wir uns doch wohl bei der Auslegung auf Schritt und Tritt zur Genüge überzeugt.

Welches waren nun jene neuen und originellen Ideen vom

---

[1]) Schnedermann, a. a. O., Bd. II, S. 160.

„Reiche Gottes", die uns in jenen Geheimnisparabeln entgegentreten?

Es war, wie wir oben gesehen haben, die Auseinandersetzung Jesu über die Zutrittsbedingungen, welche ihn mit einer gewissen logischen Notwendigkeit zu einem unheilbaren Bruche mit der jüdisch-religiösen Volksstimmung und deren Leitern brachte. Wenn weder jüdische Abstammung, noch jüdische Vorausbestimmung, noch sonderjüdische, musterjüdische Frömmigkeitsleistungen irgendwelches Vorzugsrecht an dem erwarteten, heißbegehrten Regime Jahwes und dessen Gütern gewährten, so mußte das selbstverständlich in erster Linie die Pharisäer und die Rabbinen empören. Denn ihnen waren ja jene sonderjüdischen Vorzüge ihr ein und alles, ihre eigentliche und ausschließliche *raison d'être*. Deshalb sahen jene scharfsichtigen Leiter recht bald ein, daß zwischen ihnen und dem Rabbi von Nazareth nur ein Verhältnis möglich war: Kampf auf Leben und Tod, um Sein oder Nichtsein. Er oder sie mußten unterliegen und auf dem Schlachtfelde bleiben. Und nun die große Masse des Volkes! Ohne die innere Ursachsverknüpfung deutlich zu erkennen, dagegen mehr die Sache gemäß ihrer Gefühlsweise ahnend, mußte auch die große Masse, welche in dem sonderjüdischen Geiste der Pharisäer erzogen war, sich darüber klar werden, daß auch sie nicht mit der in ihren Augen unjüdischen Richtung Jesu auf die Dauer sympathisieren konnte. Wenn man sich des Ausdruckes bedienen darf: ihr national-religiöser „Chauvinismus" mußte unwillkürlich reagieren. Selbst wenn sich die Masse ursprünglich von der Macht und Wucht seiner Persönlichkeit hatte packen lassen und von der hinreißenden Zuverlässigkeit der Verkündigung der bevorstehenden Erfüllung ihres religiös-nationalen Traumes sich für einen Augenblick hatte gefangen nehmen lassen, so mußte sie doch jetzt, da er mit Wort und Tat ihr unnational erschien, bestimmt von ihm abrücken.

Allein um so anziehender mußten die Worte und die Handlungsweise Jesu auf alle jene Enterbten des jüdischen Volkes wirken, auf das Am-ha-arez, auf Zöllner und Sünder, auf alle Unmündigen (νήπιοι), deren aller sich Jesus auch besonders annimmt und die er auch von seinem Standpunkte aus glücklich preist

Unter diesen Umständen aber wird die Art des Regimes selbst eine andere. Um Menschen zu befriedigen, welche wesentlich von ethischer Sehnsucht erfüllt sind: von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, von Demut und Sanftmut, muß anders regiert werden, und das Regime muß sich in anderer Weise entfalten, als um jene religiösen Chauvinisten befriedigen zu können, jene Heißsporne mit ihren ungeheuren Ansprüchen, ihrem selbstzufriedenen Hochmut, ihren ausgeprägten Herrschergelüsten über die verachteten Heiden und die verachteten, widerwärtigen Juden aus den niederen Volksklassen. Die Idealwelt der Pharisäer und die Idealwelt Jesu sind einfach zwei verschiedene Welten mit verschiedenen Arten von Bürgern, verschiedenen Arten von Gütern, verschiedenen Entwickelungsgesetzen — so verschieden ist eben alles, daß die Pharisäer und ihre Leute jene Welt weder verstehen können noch sollen. Indem nun Jesus hierauf durch den Scheinwerfer seiner Idee Licht fallen läßt, bringt er eine große Erleuchtung „dem armen Volk im Dunkeln“, für die außerhalb jenes Lichtkreises Stehenden wird er um so dunkler.

Also auch von diesem Gesichtspunkt aus wirken die Zutrittsbedingungen umbildend auf die Begriffe vom Reiche selbst ein.

Es ist deshalb eine geistreiche Betrachtungsweise von Steinmeyer (die er nur ein wenig zu schematisierend und übertreibend durchführt), daß den Schlüssel zu den Reichsparabeln die Bergpredigt, besonders die Seligpreisungen bieten.

Wie nun diese Wesensumprägung des Reiches Gottes nach den Richtlinien der Zutrittsbedingungen näher ausgeführt und begründet wird, das werden wir in einem kurzen Überblick zu zeigen versuchen.

Aus dem oben ausgeführten Verhältnis folgt nämlich, daß, wie die Zutrittsbedingungen von den herkömmlichen verschieden sind, so auch diejenigen, welche Anteil an dem Reiche begehren und erhalten, andere sind, als allgemein vorausgesetzt wird. Darüber klärt die Säemanns-Parabel auf. Nicht Leute von der Art der Pharisäer (die am Wege), auch nicht die leicht entzündbaren Chauvinisten (die auf dem steinigen Boden), auch nicht diejenigen, welche nicht die Anerkennung jener andern

oder die irdischen Genüsse entbehren können (die zwischen den Dornen), können für jenes neue Reich gewonnen werden.

Ferner folgt zugleich aus den Zutrittsbedingungen, wie Jesus sie auffaßt, daß die Entfaltung des Reiches in einer anderen Weise geschieht, als es vom Standpunkte der Juden vorausgesetzt wird. Das Reich kommt nicht aus dem Himmel herab von Gott als eine fertige Größe (gegen J. Weiß), im Gegenteil, es kommt als Keim, als Aussaat, welche in den Herzen, und zwar nur in „den reinen und schönen Herzen“ aufblüht. Dort ist das Gebiet des Reiches, wenn man überhaupt von einem „Gebiet“ reden kann. J. Weiß hat demnach unrecht, wenn er meint, „das Reich sei ein Gebiet, in das man eintritt, ein Land, an dem man Anteil hat“. Eher könnte man sagen, daß das Reich in die Menschen eintrete. Das Reich ist für Jesus eben „etwas Subjektives, Inneres, Geistiges“ (gegen Weiß), es ist ein Gut, das höchste, einzigartige Gut. Das Reich selbst kommt nicht vom Himmel herab — von dort kommt, wie gesagt, nur das Wachstumsmotiv —, sondern man findet es auf Erden, oder man sucht es in der Welt, und wer da suchet, der findet (der Schatz und die Perle).

Die rein geistigen und tief moralischen Zutrittsbedingungen hatten weiter zur Folge, daß, wie oft erwähnt, das Reich einen entsprechenden hochspiritualistischen Charakter erhalten mußte. Aber eben infolge dieser Eigenschaft des angekündigten neuen Regimes konnten bei den Jüngern leicht Mißdeutungen entstehen, und dem mußte vorgebeugt werden. Deshalb schreitet Jesus zu einer Auseinandersetzung über die Folgen der Verquickung des Reiches mit den Unvollkommenheiten der diesseitigen Gegenwart.

Hier stellt sich zunächst der folgende Gedankengang ein: Wenn die Zutrittsbedingungen so streng sind, wie die Bergpredigt sie verkündigt, so müssen die Jünger natürlich denken, dann darf das Reich nur reine Elemente als Reichsangehörige umfassen, ein Gedankengang, der auf den ersten Blick so einfach und selbstverständlich erscheint, daß er trotz der Belehrung Jesu sich bekanntlich stets wieder in der Kirche geltend macht. Hier enthüllt nun Jesus das „Geheimnis“: Es muß während der

gegenwärtigen Weltlaufs immer mit dem Einfluß des „Feindes“ gerechnet werden. Wenn dabei geantwortet wird: dann mache rein, reiße aus, wirf weg! — so offenbart Jesus wiederum ein „Geheimnis“, indem er einleuchtend macht, daß dieses eben dem geistigen Charakter des Reiches widerstreiten würde. Das Ausreißen, das Ausjäten wird unvermeidlich den Charakter einer Gewalttat tragen, und das würde nicht dem Grundsatz entsprechen, daß die Entwickelung nur durch geistige Mittel befördert werden soll. Jene Ausscheidung soll deshalb erst in der zweiten Phase des Regimes geschehen (das Unkraut unter dem Weizen).

Daß Jesus wirklich zwei Hauptstufen in der Verwirklichung des Reiches voraussetzt (gegen J. Weiß), das ist durch die Unkraut-Parabel außer Zweifel gestellt. Denn dort wird scharf zwischen einer Zeit des Wachstums und einer Zeit der Vollendung, der Ernte, unterschieden. Daß die Zeit des Wachstums schon eingetreten war, als die Parabel gesprochen wurde, das erhellt daraus, daß diese Zeit bald nach der Aussaat des Wortes folgt, die ja schon in reichlichem Maße begonnen hatte. Auch das Aufblühen hatte schon vor den Augen der Jünger unverkennbar angefangen. Und daß dies eine Phase in der Entfaltung oder Verwirklichung des Reiches ist, ergibt sich daraus, daß die aufwachsende gute Saat den „Kindern des Reiches“ entspricht. Daß jene „Kinder des Reiches“ in erster Linie die Jünger, die aufrichtigen und verständnisvollen Anhänger Jesu sein müssen, ist an sich klar. Daraus folgt aber (gegen Weiß), daß eben die Frömmigkeit des Jüngerkreises die Unterlage oder die Möglichkeit einer vorläufigen Aufrichtung des Reiches ist. Das gibt uns das Recht, wie oben bei der Auslegung von dem „Senfkorn“ und dem „Sauerteig“ geschehen, anzunehmen, daß der Jüngerkreis und dessen neue Frömmigkeit lebendige Anfänge des Reiches selbst sind. Dieses wieder steht im besten Einklange mit jener für Weiß beschwerlichen Stelle Lc. 17, 20, 21: „Das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen. Noch wird man sagen: siehe, hier oder da ist es; denn siehe, das Reich Gottes ist unter euch.“ Auf die Pharisäerfrage, wann das Reich Gottes komme, antwortet Jesus hier zweierlei: 1. Es kommt nicht auf eine im Äußeren stark augenfällige Weise

(μετὰ παρατηρήσεως)[1]) und 2. es ist schon unter euch, oder „in euch“ (ἐντὸς ὑμῶν). Diese Aussage muß Weiß wegdeuten: es sei für Jesus ein „Moment prophetischen Tiefblicks“, worin „er spreche in kühnem Glauben von einem bereits wirklichen Angebrochensein des Reiches Gottes“. Nach den Worten Jesu in den Geheimnis-Parabeln sind diese wahrscheinlich späteren Äußerungen bei Lc. ganz eigentlich aufzufassen; denn sie liegen genau auf derselben Linie, wie die Äußerungen in den Geheimnis-Parabeln. Ebenso hat es nach unserer Ausführung einen sehr guten Sinn, wenn Jesus Mc. 9, 1 von einem einstigen, von der Gegenwart verschiedenen „Kommen des Reiches mit Macht“ spricht. Vgl. Mt. 25, 31 ff.: „Wenn der Sohn des Menschen kommt in seiner Herrlichkeit etc.“

Es kann uns nach dem Angeführten nicht verwundern, daß J. Weiß sowohl die Stelle Mc. 9, 1, als die von uns angezogenen Stellen Mt. 13, 37. 43. 47—50 für „durchaus sekundär“ erklärt und behauptet, sie seien von dem Standpunkte einer späteren Generation gesprochen[2]). Denn sie stimmen nicht mit seiner Theorie überein. Diese Theorie aber stimmt, wie wir gesehen haben, nicht mit einer Reihe von Texten überein, und somit zeigt sich hier, wie unhaltbar die Mode ist, von Auffassungen späterer Generationen als der Quelle für synoptische Aussagen Jesu zu reden, nur weil eine Reihe synoptischer Texte sich angeblich nicht befriedigend erklären lassen. Es ist eben, wie so oft, eine Folge derartiger Konstruktionen, daß gewisse mißliebige Quellen der Theorie zu Liebe entweder ganz verworfen oder als sekundär hingestellt werden müssen.

Für einen solchen doppelten „adventus“, wie wir ihn nach den Quellen behaupten, waren zudem sichere Ansätze in zeitgenössischen Vorstellungen vorhanden. Nach ihnen war die Bekämpfung Satans, die Jesus schon damals vollständig in Anspruch nahm, ein Akt in der Aufrichtung des Gottesreiches, aber ein solcher, welcher dem letzten Gericht, der Vollendung

[1]) Nach J. Weiß ist μετὰ παρ. ein astronomischer Ausdruck und bedeutet: sodaß das Kommen des Reiches mittels äußerer Zeichen festgestellt werden kann. Der Satz sei gegen die Apokalyptiker gerichtet (S. 31).

[2]) l. c., p. 35. 36.

des Reiches, vorausgeht. Der Menschensohn als Richter tritt weder nach der Auffassung Jesu, noch der seiner Zeitgenossen bei der Errichtung der Grundmauer des Reiches hervor, sondern erst bei der Vollendung des Gebäudes.

Aus dieser Auffassung der Realisation des Reiches als schon stattfindend, obwohl nur anfänglich und vorläufig, folgt, daß man nicht mit J. Weiß die Grundsätze Jesu durchgängig unter eschatologischem Gesichtspunkte auffassen kann, als seien sie nur „unter dem neuen Himmel auf der neuen Erde" in die Tat umzusetzen. Die „Paradoxen" Jesu z. B. können in dieser bequemen und einfachen Weise nicht gelöst werden.

Vielmehr ist festzuhalten, daß das eschatologische Moment, obschon es für Jesus wie für seine erste Gemeinde einen hervortretenden und wichtigen Platz in seiner „Lebensanschauung" einnahm, doch unter der Entwickelung seiner Reichsgedanken teilweise stark beiseite geschoben wurde, während das unmittelbar Praktisch-Ethische im Leben Jesu immer mehr zum bestimmenden Faktor wurde. Davon wird uns besonders die Auslegung der gewissermaßen eschatologisch orientierten Parabelgruppe M. 25 überzeugen. Wie Baldensperger[1]) sagt: „Das Messiaswerk wird Heilswerk; es entwindet sich der Eschatologie und mündet ein in die Soteriologie."

Entsprechend den ethisch-spiritualistischen Zutrittsbedingungen, welche die grundlegende Bedeutung der Gesinnung betonen, wird nun als Eigentümlichkeit des Reiches selbst hervorgehoben, daß es sich von selbst, αὐτομάτη, entfaltet (die selbständig wachsende Saat). Es entfaltet sich nämlich in den Gesinnungen. Sind diese wie sie sein sollen, so erfolgt die ganze Entwickelung von selbst. Nicht daß das Reich aus dem Himmel herabkommt; aus dem Himmel kommt überhaupt nur der Same, das Wachstumsmotiv: Das Reich blüht vielmehr aus dem Erdboden heraus = aus den Gemütern, welche dafür empfänglich sind. Insofern ist es sachlich ganz richtig und zutreffend, das ἐντὸς ὑμῶν = „in euch" aufzufassen.

Die starke Betonung der strengen ethischen Zutrittsbedingungen macht noch eine weitere Aufklärung über die Art des

[1]) Selbstbew., [2]1888, S. 114.

Reiches notwendig, nämlich in Anbetracht einer Eigentümlichkeit des gegenwärtigen Weltlaufs. Jene strengen Bedingungen zielen nicht darauf ab, daß schon jetzt die Böcke von den Schafen geschieden werden sollen. Nein, das Reich Gottes ist (wieder ein anderer Vergleich) ein großes Schleppnetz, welches alles Mögliche, Gutes, Böses, Minderwertiges in seine Maschen hineinzieht. Die Scheidung und Aussonderung gehört dem zweiten Stadium an. Wir sehen, wie notwendig auch dieses Gleichnis in dem Zusammenhang und für die Aufklärung der „Geheimnisse des Reiches" ist. Hier wird erklärt, wie nicht nur durch die List des Feindes unreine Elemente hineinkommen, sondern wie sie auch nicht gleich ausgeschieden werden können. Die Werbe-Arbeit des Reiches an sich ist dazu geeignet, die vorläufige Mitaufnahme solcher Elemente zu bewirken, die die spätere Prüfung nicht bestehen.

Nach alledem gewinnen wir Klarheit über zwei Seiten der Tätigkeit Jesu: 1. Welch ein notwendiges Glied in dem „Lehrgang" Jesu diese Gleichnisse von den „Geheimnissen des Reiches" gerade da sind, wo sie uns berichtet werden; 2. wie durchgängig spiritualistisch die Lehre Jesu vom Reiche Gottes schon auf einer frühen Stufe war, und wie unrichtig die von J. Weiß (und wenn wir ihn nicht mißverstanden haben, auch von Schnedermann) behauptete These ist, daß Jesus die Vorstellungen der Zeitgenossen von dem Reiche aufgenommen habe, ohne dieselben zu korrigieren — eine These, von welcher, sonderbar genug, J. Weiß sagt: „Man gibt im allgemeinen zu."

Nein, viel eher hat Bousset[1]) den Nagel auf den Kopf getroffen mit seiner These von „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum". Darin ist auch, wie wiederholt nachgewiesen, Baldensperger mit ihm einig.

Zum Abschluß dieses Abschnittes wollen wir versuchen, den Ertrag unserer Untersuchung über die Auffassung Jesu von dem Gottes-Regime zusammenzufassen, wie und in welchem

---

[1]) W. Bousset: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, Göttingen 1892.

Umfang sie in unseren Geheimnis-Gleichnissen ersichtlich ist. Natürlich werden viele und bedeutsame Züge in den späteren Gleichnissen und in der sonstigen späteren Reichspredigt Jesu hinzugefügt.

1. Ursprünglich ging Jesus (ebensowenig wie sein Vorläufer Johannes) nicht darauf aus, festzustellen, was er persönlich unter dem „Reich Gottes" verstand, welche ausgeprägten Vorstellungen er damit verknüpfte. Seine Aufgabe im Anfange seines Auftretens war eben diese: die Gemüter und die Gedanken Aller auf die Nähe des Reiches zu richten, um das heiße Verlangen danach zu erwecken, in die neue Ordnung der Dinge einzugehen. Demnach faßt sich die früheste, einleitende Verkündigung natürlich in dem zusammen, was in typischer Weise Mc. 1, 15 wiedergegeben ist: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen; tut Buße und glaubt an das Evangelium."

2. Allein, wenn auch die ursprüngliche Verkündigung, gemäß der Natur ihres Zweckes, ohne Begriffsbestimmungen[1]) sein mußte und wirklich war, so mußten solche doch bald gegeben werden, ja waren schon durch die Anforderung der Sinnesänderung in der ursprünglichen Verkündigung vorbereitet und vorausbedingt.

3. Die Forderung der Sinnesänderung erhielt bestimmteren und klareren Inhalt, sobald Jesus, was bald nachher geschehen mußte und auch geschah, auf die Frage einging, wer denn an dem angekündigten Reich Anteil erhalten würde. Im Gegensatz zu dem dreifachen jüdisch-nationalen Irrtum (daß der Anteil an dem Reich beruhe a) auf physischer Abstammung von Abraham, b) auf metaphysischer, sonderjüdischer Vorausbestimmung, c) auf quasi-moralischen, musterjüdischen Frömmigkeitsleistungen) verkündigt nun Jesus echt-ethische Zutrittsbedingungen: Armut im Geist, Reinheit des Herzens, Heiligkeit der Gesinnung. Nach dieser Richtung hin muß die Sinnesänderung (μετάνοια) geschehen.

[1]) Der Kürze halber benutzen wir hier wie sonst diese bei der durchaus unphilosophischen Gedankenführung Jesu allerdings ein wenig fremdartige Ausdrucksweise.

4. Damit ist schon der Gegensatz zu dem jüdischen Partikularismus gegeben und der Universalismus des Reiches Gottes vorbereitet. Aber der Standpunkt Jesu in den Zutrittsbedingungen verlangt sogleich gebieterisch, daß Jesus zu einer Auseinandersetzung über die Art des Gottesreiches im Gegensatz zu der herrschenden Auffassung schreiten muß. Wir sehen auch, daß dies in treffender und klarer Weise geschieht in den „Gleichnissen von den Geheimnissen des Himmelreiches", wenn sie in das richtige Gesichtsfeld gerückt werden, d. h. in der Linienrichtung der Zutrittsbedingungen und des Standpunktes der ersten Predigtstufe Jesu — oder mit andern Worten: wenn diese Gleichnisse im Zusammenhang mit der deutlichen Entwickelungslinie in der frühesten prophetischen Tätigkeit Jesu betrachtet werden.

5. Nach diesen Gleichnissen (vgl. die Auslegung) wäre der Begriff des Himmelreichs etwa folgendermaßen zu bestimmen:

a) Das Reich, welches als in seinem innersten Wesen geistig zu fassen ist, wird nicht aus Israel als solchem bestehen, auch wird es nicht Israel als solches zu seinem Kern haben. Denn die musterjüdischen Führer des Volkes werden sich nicht mit der rein allgemein-ethischen Art und den rein geistigen Werten des Reiches begnügen, und das Nämliche gilt von allen den Israeliten, welche von dem herrschenden national-religiösen Chauvinismus ergriffen sind oder sich von demselben beeinflussen und leiten lassen. Das Reich wird innerhalb Israels großenteils aus mehr oder weniger enterbten Elementen bestehen, insofern dieselben den ethischen Anforderungen Jesu entsprechen. Im übrigen wird es aus allen denjenigen sich zusammensetzen, welche Verständnis für die geistigen Werte des Reiches haben (alle „schönen und guten Herzen"), ohne Rücksicht auf irgend welche Nationalität. Damit ist der ethische und universale Charakter des Reiches selbst in weitestem Umfange gegeben.

b) Das Reich kommt nicht aus dem Himmel herab als eine fertige Gabe und ist nicht ein Gebiet, in das man eintritt. Dagegen sucht es selbst ein Gebiet für sich in den reinen und schönen Herzen. Aus dem Himmel

herab kommt nur das Wachstumsmotiv, das Wort, aus dem sich das Reich keimartig entwickelt. Nach seinem innersten Wesen ist das Reich subjektiv, innerlich, geistig, das höchste Gut, welches, um wirklich segensreich zu werden, gesucht und gefunden werden muß.

c) Weil dem Reich ein solcher innerlicher, geistiger Charakter eignet, so hat es die Entfaltungskraft in sich selbst und wird ohne Eingreifen äußerer Machtmittel (αὐτομάτη) — und auf diese Weise allein in Wahrheit — sich zur Größe und Bedeutung entfalten. Aber so wird es auch aus armseligen Anfängen dermaßen aufwachsen, daß es schließlich die ganze Welt umfassen und umschaffen wird.

d) Obschon das Reich nur für die Reinen im Herzen und diejenigen, welche ihre Herzen reinigen lassen wollen, bestimmt ist, so wird es doch einstweilen auch unreine Elemente umfassen, teils infolge der Wirksamkeit des Teufels, teils weil es infolge seines Ausbreitungsstrebens möglichst viele in sich aufzunehmen sucht. Diese unreinen Elemente können indes wegen des geistigen Charakters des Reiches nicht während der Verquickung mit der gegenwärtigen Welt ausgeschieden werden.

e) Das Reich hat nämlich eine doppelte Phase:
   α) die gegenwärtige, vorbereitende und unvollkommene;
   β) die endliche und vollkommene, da das Reich in seiner Reinheit und Idealität erscheinen wird.

ZWEITER TEIL

DIE SPÄTEREN REICHS-PARABELN BEI MATTHÄUS

Der Schalksknecht.

(Mt. 18, 21—35.)

Die allgemeine Situation haben wir schon in der „Einführung“ in die Parabeln von den Reichsgeheimnissen erwähnt[1]). Die spezielle Situation wird uns mit hinreichender Deutlichkeit in dem Evangelium selbst vorgezeichnet. Sie ist die folgende:

Unter den Jüngern, welche sich nunmehr bereiten, auch Andere bei der Gründung und Entfaltung des neuen Reiches aufzuklären, sind Fragen nach verschiedenen wichtigen inneren Verhältnissen entstanden. Darunter stellt sich als eine der nächstliegenden Fragen diejenige nach Rang und Würde dar, wobei ein jeder ohne Zweifel mit an sich selbst denkt. Das Messias-Reich als eine Machtentfaltung, und zwar für den Juden als eine Erhebung zur Größe in der Welt, ist ja in die Volksseele eingegraben, von einem jeden mit der Muttermilch eingesogen, an den Schulen eingeübt, bei den Tempelfesten eingesungen, durch die Unterdrückung seit Jahrhunderten eingebrannt. Daß das Messias-Reich seine Reichsangehörigen groß machen wird, daran zweifeln sie nicht. Es fragt sich nur noch, wer im Reiche Jesu besonders groß, hervorragend ist. Die Antwort lautet: hervorragend ist derjenige, welcher auf Größe keinen Anspruch macht, dem Kinde gleich, das sich ganz unmittelbar im Genuß der Werte des Reiches freut. Deshalb ist man eben denjenigen, welche gewöhnlich für klein gerechnet werden, eine besondere Nachsicht schuldig. Die Größe im Sinne des Reiches Jesu besteht darin, sich zu den Kleinen niederzubeugen und selber klein wie sie zu werden (Kap. 18, v. 2—5).

[1]) Vgl. übrigens zu näherem Verständnisse mein Buch: „Paradoxerne i Jesu Christi Læreform“. Kopenhagen 1894, Kapp. II u. III.

Dieser Grundsatz wird dann von einer ernsten Warnung davor begleitet, daß man durch die Rücksichtslosigkeit der eingebildeten eigenen Größe die Kleinen zu Falle bringe (v. 6). Hochmut kommt vor dem Falle. Begierde nach Größe bahnt der Versuchung sowohl der Sinne wie der Glieder den Weg (v. 7—9). Allein die Erniedrigung zu den Kleinen bewahrt und erntet den Segen Gottes. Denn Gott ist die Wehr und der Helfer der Kleinen. Darin eben besteht die Größe Gottes, und die Größe im Reiche Gottes besteht darin, ihm in dieser Sache ähnlich zu werden (v. 10—14). Eine besondere Form dieser demütigen Hilfeleistung ist nun auch die Nachsicht gegen den fehlenden Bruder, vorzüglich wenn dieser durch Kränkungen den Drang des anderen zur Behauptung einer falschen Überlegenheit reizt. Da ist ja auf beiden Seiten Gefahr vorhanden. Für den Fehlenden, im Falle er mit Härte behandelt wird, für den Gekränkten, im Falle er sich nicht mit Nachsicht niederbeugen kann. Deshalb wird die letzte Tugend den Jüngern durch Vorschriften ans Herz gelegt, welche trotz und mittels ihrer kasuistischen Formulierung gerade die Einschärfung eines Prinzips bezwecken (v. 15—17). Dieser wichtige Reichsgrundsatz — denn nichts kann den Geist der Gemeinschaft mehr erbauen und befestigen, als daß das Verlangen nach Größe sich in den Aufgaben der Nachsicht nach Gottes eigenem Beispiele übt; das bindet die Herzen untereinander und mit ihrem Gott zusammen — dieser wichtige Reichsgrundsatz wird nun nach einer Unterbrechung durch eine dem Gedankengange fremde Auseinandersetzung über die Schlüsselgewalt[1]) in dem Abschnitte (v. 21—35) weiter ausgeführt und begründet.

Dieser Abschnitt beginnt mit der Frage Petri: Wie oft er dem kränkenden Bruder die Kränkungen vergeben soll? Geht es bis siebenmal an? Die Konstruktion in der ersten Frage ist

[1]) Sehr treffend scheint mir die folgende Bemerkung von van Koetsveld, De Gelijkenissen van den Zaligmaker, Bd. II, S. 350: „Ein aufmerksames Durchlesen der drei ersten Evangelien überzeugt mich immer mehr davon, daß hie und dort verwandte Aussagen, für welche man keinen besseren Platz wußte, eingefügt worden sind, wo sie eigentlich nicht zu Hause sind.“ — So viel steht jedenfalls fest, daß Petrus mit seiner Frage über Vers 18—20 hinaus auf Vers 15—17 zurückgreift.

hebraisierend. Das Futurum ἀφήσω bezeichnet das, worauf Petrus für die Zukunft bedacht sein muß. ἕως ἑπτάκις deutet keine Möglichkeit an, das siebenmal zu überschreiten, sondern fragt nur, ob man bis zu siebenmal gehen darf.

Die Voraussetzung für diese Frage Petri eben in der vorliegenden Form kann mit Sicherheit ermittelt werden. Teils fährt Petrus in dieser Frage fort, in derselben quasi-kasuistischen Form, welche Jesus unmittelbar vorher benutzte, zu reden, teils war die ganze Denk- und Redeweise im jüdischen Volke der damaligen Zeit unter dem durchschlagenden Einflusse des Pharisäismus kasuistisch, und zwar sowohl nach Form wie nach Inhalt. Nun hatte eben die rabbinische Kasuistik mit Bezugnahme auf Amos 1, 6 und 2, 6 vorgeschrieben: man solle dreimal vergeben, ehe man Rache nehme. Petrus dachte infolgedessen ganz natürlich: Wenn ich nun bis zu siebenmal gehe, muß ich doch sicher zu der Gerechtigkeit gelangen, „mit der es mehr ist als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern“ (Mt. 5, 20). Nun aber ist hier wie überall im Pharisäismus der Fehler eben diese kasuistische Auffassung an sich selbst. Dieser Umstand bestimmt die Form und die Art und Weise der Antwort Jesu. Anscheinend antwortet er sowohl nach Geist wie nach Form kasuistisch. „Nein, keineswegs sage ich dir: bis siebenmal, sondern bis siebenzigmal siebenmal.“ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά bedeutet, daß sieben siebzigmal genommen werden soll. Damit ist die Vorschrift paradoxal geworden. Nach dieser Vorschrift kasuistisch zu handeln, ist einfach sinnlos. Man kann nicht in solchen Sachen durch Buchführung feststellen, inwiefern man 490 erreicht hat. Damit muß es bei tieferem Nachdenken dem Petrus und den Jüngern einleuchten, 1. daß man in unbegrenztem Maße zur Vergebung bereit sein soll; man soll eben mit dem Nachzählen aufhören, und 2. daß diese ganze kasuistische Moral im Reiche Gottes nicht zu Hause ist. Aber selbst als Prinzip mußte die Aussage wunderlich erscheinen. Es ist bekannt, daß Unversöhnlichkeit und Rachsucht in dem Charakter der Morgenländer tief eingewurzelt sind. Unsere Aussage bedarf deshalb, um die Überzeugungskraft des klar Einleuchtenden zu erhalten, einer noch tieferen Aufklärung. Diese nun gibt die Parabel von dem Schalksknecht.

Sie wird mit den Worten διὰ τοῦτο ὡμοιώθη κτλ. eingeleitet. Es mag nun wunderlich scheinen, daß der Grund (nämlich daß die ganze Art des Gottesreiches eine Handlungsweise wie die in der Parabel geschilderte erfordert) als Folge dargestellt wird. Der Grund steht demnach als Folge! Diese Darstellung beruht jedoch nur auf einer anderen Gestaltung desselben Gedankens. Hier wird nämlich gesagt: Weil die Handlungsweise eine solche sein soll, wie oben verlangt, deshalb muß auch die Art des Gottesreiches in diesem Punkte sein, wie das folgende Gleichnis es zeigt. Es muß eben Harmonie zwischen der Handlungsweise der Reichsgenossen und der Art des Reiches bestehen. Auf dieser Harmonie von Grund und Folge, bezw. von Folge und Grund, beruht die Beweiskraft. Und diese Harmonie findet auch hier statt. So ist auch das neue Gottesreich hervorgetreten (Aorist! ὡμοιώθη). „Das Reich gleicht (ist gleich geworden) einem Könige, welcher —“ — die bekannte prägnante, aber etwas ungenaue jüdische Einleitungsform in Parabeln. Der Begriff (hier der König), welcher die Sache kennzeichnet, wird an die Spitze gestellt. Ein Mensch wird dem Reiche der Himmel gegenübergestellt. Dadurch wird betont, daß die höhere Welt in der Menschenwelt abgebildet wird, wodurch die Verhältnisse jener unsichtbaren Welt uns Menschen um so einleuchtender werden. Denn Verständnis irgend einer Sache oder irgend eines Zusammenhanges beruht immer darauf, daß etwas Unbekanntes unserem gewohnten Gedankengange dadurch näher gebracht wird, daß die Ähnlichkeit mit dem Wohlbekannten gezeigt wird. Selbst wenn das Wohlbekannte mir nicht metaphysisch einleuchtend ist, so meine ich doch das Unbekannte zu verstehen und gebe gern dessen Notwendigkeit zu, wenn ich einsehe, daß das Unbekannte sich ganz in derselben Weise wie das Wohlbekannte verhält. Darauf beruht die Wirkungskraft der Gleichnisse. Und weil das Religiöse schwerlich anders erklärt werden kann als dadurch, daß es in Einklang gebracht wird mit menschlichen Verhältnissen, mit denen ich vertraut bin und deren faktischen Zusammenhang ich erkenne, deshalb ist das Gleichnis in besonderem Sinne das Darstellungsmittel der Religion.

Mt. 18, 23. V. 23: „Darum ist die Königsherrschaft der Himmel

(das Himmelreich) gleich geworden einem Könige, der mit seinen Dienern Rechnung halten wollte."

συναίρειν λόγον ist ein im Griechischen seltener Ausdruck, welcher im N. T. nur noch Mt. 25, 19 vorkommt, aber dessen Bedeutung „Rechnung halten" sicher genug ist.

Die hier in Rede stehenden δοῦλοι sind nicht gemeine Sklaven, sondern müssen hochgestellte Königsdiener oder Beamte sein, da es sich um so große Summen handelt. Wir müssen uns die morgenländischen Verhältnisse vor Augen halten, wonach ein jeder, sogar der Großvezier, des Königs Sklave oder Knecht ist, über dessen ganzem Dasein er waltet. Von welcher Art von Dienern hier die Rede ist, wird nicht angegeben; da aber die Parabeln Jesu an der Naturtreue ihre Stärke haben und ein gut Teil ihrer Überzeugungskraft eben aus dieser Naturtreue schöpfen, so liegt es nahe, an Satrapen zu denken, welche eben für die Steuern ganzer Provinzen einstehen mußten und deshalb über solche Riesensummen verfügen konnten (so van Koetsveld).

V. 24: „Da er aber anfing zu rechnen, wurde einer vorgeführt, der zehntausend Talente schuldig war." Mt. 18, 24.

Die Diener werden nun vorgeführt, Mann für Mann, und wie nun die Rechnungsablage in Gang gekommen ist (dies bedeutet ἀρξάμενος, ohne daß besonders darauf Gewicht gelegt wird, ob der besagte Mann der erste sei), wird einer vorgeführt, welcher zehntausend Talente schuldig ist. Man hat mit Recht in προσηνέχθη eine feine Andeutung dafür gefunden, daß dieser nicht ganz freiwillig zu der für ihn furchtbaren Rechnung kam. Die Summe, die er schuldig ist, darf ganz sicher nicht mit Weiß nach dem jüdischen, gewogenen Talent berechnet werden. Denn da in derselben Parabel mit Denaren gerechnet wird, muß hier von einem Talent die Rede sein, das in Denare geteilt wird, nämlich dem attischen, welches, da es dem römischen gleichwertig war, die gangbare Münze jener Zeit auch in Palästina gewesen ist. Dieses Talent wurde in sechs Minen geteilt, jede Mine wieder in hundert Denare, demnach 1 Talent = 6000 Denare. Man hat diese Summe auf 40 Millionen Mark berechnet. Diese Summe erfreute sich einer gewissen historischen Berühmtheit. War es doch dieselbe Geldsumme, welche

König Darius während der Belagerung von Tyrus dem Alexander anbot, damit er weitere Kriegsführung gegen das Perserreich aufgebe, und dieselbe Geldsumme, welche die Römer Antiochus dem Grossen nach seiner Niederlage als Kriegsentschädigung auferlegten. Bei den Juden galt 10 000 als der größte Zahlenname. Setzen wir voraus, daß hier von einem Satrapen die Rede ist, so ist weder die Größe der Summe, noch die Möglichkeit einer solchen Schuld unnatürlich. Die Situation selbst erfordert natürlich, daß die Summe bezahlt werden muß.

Mt. 18, 25. V. 25: „Da er aber nicht hatte zu bezahlen, so befahl der Herr, ihn zu verkaufen samt Weib und Kind und allem, was er hatte, und so Bezahlung zu schaffen."

Da er nicht hatte zu bezahlen, so ist die folgerichtige Handlung seitens des Herrn, daß er Deckung sucht, und zwar durch ein gesetzmäßiges Verfahren. Daß ein insolventer Schuldner verkauft wurde zur Deckung der Schuld, war uraltes Gesetz in Israel (Exod. 22, 3; Levit. 25, 39), und daß Weib und Kind mit unter den Hammer kamen, war ein wohlbekanntes Verhältnis (2. Kg. 4, 1; Neh. 5, 5), doch in Israel gemildert durch das Gesetz vom Jobeljahr (Jes. 58, 6; Lev. 25, 40) und von den Propheten Israels mißbilligt (Amos 2, 6). Nach Rosenmüller war eine solche Schuldendeckung auch in Rom und Athen ein häufiges Vorkommnis. Hier in der Parabel kommt der Umstand noch hinzu, daß es der absolute Fürst ist, welcher in dieser Weise über einen Untertan verfügt, der in einer Vertrauensstellung das Zutrauen des Fürsten getäuscht hat. Die Absicht des Fürsten bei seinem Befehl ist aber nur die Erlangung von Deckung; — der König befahl, daß er verkauft werden sollte — er und Weib und Kinder und alles, was er besaß, und es sollte bezahlt werden —, ohne daß erwogen wird, inwiefern dieses alles auch zu voller Deckung genügt. Es wird nur gesagt: in gesetzlicher Weise soll Deckung gesucht werden. Der unglückliche Mann versucht eben wegen der Gesetzlichkeit dieses Verfahrens auch nicht den König dazu zu bewegen, von seiner ausgesprochenen Absicht abzustehen. Er versucht nur eine Frist zu gewinnen.

Mt. 18, 26. V. 26: „Da warf sich der Knecht nieder, beugte sich

vor ihm und sagte: habe Geduld mit mir, so will ich dir alles bezahlen."

Die Schilderung ist psychologisch sehr treffend. Keiner ist vertrauensseliger, als eben der große Schuldner, und keiner verspricht mehr kindlich unbesonnen, als eben ein solcher. Er fällt auf seine Knie (πεσών), dann auf sein Angesicht (προσεκύνει). Unter morgenländischen Verhältnissen und in der verzweifelten Stellung dieses Mannes ist nichts natürlicher, als daß er sich demütigt in Formen, welche denen der Anbetung Gottes ähnlich sind. Dieses Benehmen drückt das Anflehen im stärksten Grade aus. Und das Anflehen verfehlt nicht seine Wirkung. Denn:

V. 27: „Der Herr aber hatte Mitleid mit dem Knecht, entließ ihn und die Schuld erließ er ihm." Mt. 18, 27.

Mit Recht ist gesagt worden: Wo so viele Millionen verloren gegangen sind, hat der König nur die Wahl zwischen Recht und Gnade, und wenn er als morgenländischer Fürst die letztere ausübt, tut er das in recht königlicher Weise (Koetsveld). Unum petierat, duo impetravit beneficia (Bengel). Er läßt den zum Verkauf als Sklaven Verurteilten seine Freiheit behalten, dann erläßt er ihm sogar die große Schuld. Wahrscheinlich behält er vollends seine Stellung. Gnade über Gnade! Zwar bedeutet δάνειον eigentlich Darlehen. Aber als solches wird auch die ausstehende unbezahlte Summe betrachtet, welche der Königsdiener sich zweifellos als ein Darlehen vorgegaukelt hat.

Ganz gegen alle Erwartung und gegen alle Billigkeit gestaltet sich dagegen die weitere Handlungsweise des Königsdieners — aber auch ganz in Übereinstimmung mit der Psychologie der Sünde. Es gibt in diesem Falle zwei Triebfedern zur Selbsterhöhung: 1. Die Freude über eine solche Gnade (wie viel muß doch im Grunde der König von ihm halten!) und 2. das brennende Bedürfnis, durch irgend eine Machtausübung anderen gegenüber Ersatz zu nehmen für die Demütigung, — die Demütigung des großen Mannes in Gegenwart seiner Amtsbrüder. Das Bedürfnis, sich als Herr und als der Überlegene zu zeigen, ist bei dem Menschen so stark, daß er versuchen muß, es zu befriedigen, besonders als Reaktion gegen das Gefühl, zeitweilig wenigstens aller und jeder Macht beraubt gewesen zu

sein. In dieser doppelten Stimmung: unmittelbar sich obenauf zu fühlen, und die brennende Begierde danach, das Gefühl wiederzugewinnen, andere sein Recht und seine Kraft merken zu lassen, sie unter seinen Willen zu beugen, vollführt nun der Königsdiener in einer so überaus unglücklichen Weise jene Karikatur von Machtausübung:

Mt. 18, 28. V. 28: „Wie aber jener Königsdiener hinausging, stieß er auf einen seiner Mitdiener, der ihm hundert Denare schuldig war, und er packte ihn am Halse, würgte ihn und sagte: zahle, wenn du etwas schuldig bist!“

Es ist ein schroffes, rücksichtsloses, brutales Benehmen, das er gegen seinen Schuldner anwendet. Dieser ist wahrscheinlich ein kleiner Mann. Denn, wie Trench bemerkt, σύνδουλος braucht nicht ein ὁμοδοῦλος zu sein. Die geringe Summe deutet auf einen geringen Mann. Gedemütigt gegenüber seinen Gleichgestellten von seinem Herrn und Gebieter, nimmt er also Rache an einem Geringeren. Die Summe ist zwar an sich recht beträchtlich, doch vergleichsweise verschwindend klein: hier ein Hundert, dort Millionen. Damit wird das schreiende Mißverhältnis einleuchtend. So brutal nun auch diese Handlungsweise ist, so ist sie doch, gleichwie der ursprüngliche Befehl des Königs, vollständig gesetzmäßig. Einen Schuldner am Halskragen der Toga zu packen und ihn unter dem Zwang des Erstickungsgefühls ins Gefängnis zu schleppen (obtrecto collo aliquem rapere, Livius IV, 53) war gesetzliche Gewohnheit, es war nach Pricaeus de juris creditoribus solemniter usurpatum, und der griechische Ausdruck dafür war eben ἀποπνίγειν τοὺς ὀφείλοντας. Ebenso gesetzmäßig ist, so zu sagen, die Anrede. Denn εἴ τι ὀφείλεις drückt gar keine Hypothese aus, sondern ist (mit B. Weiß) als das Geltendmachen jenes unwiderlegbaren Rechtsgrundsatzes aufzufassen: „Zahle, wenn du etwas schuldig bist“, und zwar ausgesprochen mit „der unbarmherzigen Logik, die auf die Spezialität des Falles keinerlei Rücksicht nimmt“. Gleichwie nun der Königsdiener, was die strenge Gesetzmäßigkeit gegen den Schuldner betrifft, seinen Herrn nachahmt, so benimmt der geringere Mitdiener als Schuldner sich genau in derselben Weise wie sein harter Gläubiger seinem

Herrn und Gläubiger gegenüber: Er bittet um Frist — wahrscheinlich mit besserer Aussicht, sein Versprechen zu erfüllen:

V. 29: „Da warf sich der Mitdiener nieder und bat ihn: habe Geduld mit mir und ich will dir bezahlen." Mt. 18, 29.

Er fällt bloß nicht auf sein Angesicht, weil er eben nicht vor seinem Fürsten steht. Ein Zug echten Realismus! Bis dahin ist alles in beiden Fällen in gleicher Weise verlaufen. Um so größer aber ist der Gegensatz zwischen des Königs und des Königsdieners Antwort auf dieselbe Bitte:

V. 30: „Er aber wollte nicht, sondern ging hin und warf ihn ins Gefängnis, bis er die Schuld bezahle." Mt. 18, 30.

Gegensatz zwischen der Größe der Schuldsummen auf der einen, und der Gnade des Königs und der Anwendung des Rechts in brutalster Strenge seitens des Königsdieners auf der andern Seite! Während der König den Weg der Gnade, und zwar mit vollster, mit überwältigender Reichlichkeit einschlägt, wählt der Königsdiener den Weg des Rechts bis zur äußersten Grenze. Und zwar nicht den besten Weg, um zu seinem Gelde zu kommen. Denn zu dem Zweck hätte er ihm lieber Frist gewähren sollen, als ihn ins Gefängnis werfen. Ihn zu verkaufen, dazu hatte er kein gesetzliches Recht. Es ist eben der Trieb, die Machtmittel des Rechts bis zur äußersten Grenze zu gebrauchen, den er befriedigt.

Die vollkommene äußere Gesetzmäßigkeit in der Handlungsweise dieses Gläubigers bestimmt auch seine Mitdiener dazu, die Forderungen der Billigkeit gegen den Schuldner und der sittlichen Entrüstung über den unbarmherzigen Gläubiger geltend zu machen.

V. 31: „Da nun seine Mitdiener sahen, was vorging, wurden sie sehr betrübt und gingen und setzten ihrem Herrn genau auseinander, was vorgegangen." Mt. 18, 31.

Sie hätten freilich den Ausweg gehabt, gemeinsam die nötige Summe aufzubringen, um den Schuldner zu befreien, wenn es nur darauf angekommen wäre. Das wäre ihnen ein Leichtes gewesen. Aber darauf kam es eben nicht, wenigstens nicht in erster Linie an. Denn gerade daß sie den genannten Ausweg nicht wählen, zeigt, daß ihre Betrübnis in der Hauptsache nicht durch das Unglück des Schuldners, sondern vielmehr

durch die Handlungsweise des Königsdieners veranlaßt ist. Wie Lisco sagt: „Es ist für jedes edlere und zartfühlende Herz überaus betrübend, Lieblosigkeit zu bemerken, weil sie uns einen rohen und wahrhaft ungebildeten Menschen zeigt; denn echte Bildung ist Liebe, der Geist Christi in uns —“ wieder einer jener humanen Züge dieser feinen Parabeln. Ebenso fein ist es, daß die Betrübnis den Mitdienern zugeschrieben, der Zorn dagegen dem Herrn vorbehalten wird. Der Herr besitzt nämlich das Recht des Zorns mit dessen voller Wirkungskraft. Daß die Betrübnis mit moralischem Unwillen gepaart ist, das ist nicht ausgeschlossen, zeigt sich vielmehr darin, daß sie den Unwürdigen mit Hilfe des Herrn nach Verdienst zu strafen suchen. Dies bezwecken sie offenbar damit, daß sie den Herrn genau mit dem Vorgang und Zusammenhang der ganzen Sache bekannt machen. Διασαφεῖν bedeutet nämlich „deutlich machen“ und besagt demnach, daß sie sich Mühe geben, damit der Herr eine klare Auffassung von der ganzen Sache und deren Einzelheiten bekomme.

Dies hat natürlich die bezweckte Wirkung:

Mt. 18, 32. V. 32: „Hierauf rief ihn sein Herr herbei und sagte zu ihm: Schlechter Diener, diese ganze Schuld habe ich dir erlassen, da du mich batest.“

Er nennt ihn einen „schlechten Diener“ — kaum im Sinne eines Hartherzigen (Kuinoel), aber, wie Mt. 25, 26. 27, „schlecht“ als Diener. Denn wer nach einer solchen Gnade eine solche Unbarmherzigkeit zeigt, paßt jedenfalls schlecht als Diener in den Dienst eines solchen Herrn. Das fühlen auch seine Amtsbrüder, die übrigen Königsdiener, weshalb sie auch offenbar ihn zu entfernen versuchen, als einen, der ihre Standesehre gekränkt hat. Der König hält ihm nun den Beweggrund zu seiner früheren Begnadigung vor: „weil du mich batest“ — schon an sich ein vernichtendes Urteil über den Mann, der unbarmherzig war, als auch sein Schuldner bat. Der König ließ Gnade vor Recht ergehen um der Bitte willen, der Königsdiener ließ das Recht die härtesten Formen annehmen, sich in dem unbarmherzigsten Maße geltend machen trotz der flehentlichsten Bitte. Darum fällt mit überwältigendem Gewicht diese Schlussfolgerung:

V. 33: „Hättest du dich nicht auch deines Mit- Mt. 18, 33.
dieners erbarmen müssen, wie ich mich deiner auch erbarmte?“

Um die Analogie zu betonen, wird auch ein doppeltes καί comparativum gebraucht.

Durch die zwingende Logik dieses Vergleichs wird auch die folgende Handlungsweise des Königs unwiderlegbar begründet:

V. 34: „Und im Zorn übergab ihn sein Herr den Mt. 18, 34.
Kerkermeistern, bis er ihm die ganze Schuld bezahle.“

Motiviert ist zuerst der Zorn des Königs: die Urteilskraft der Zuhörer, vielleicht sogar die des Königsdieners selbst, wird gezwungen, einen solchen Ausfall der Sache zu erwarten und zu billigen. Daß der Zorn des Königs erst jetzt erwähnt wird, hat seinen Grund teils darin, daß er erst jetzt völlig motiviert ist, teils darin, daß er erst jetzt in der Handlung zum Ausdruck kommt. Und der Inhalt der Handlung wiederum wird auch motiviert als ein Ausdruck des Zorns, der wohlbegründeten sittlichen Entrüstung. Denn während das erste (später aufgehobene) Urteil nur die Deckung der Schuld bezweckt, so bezweckt das jetzt gefällte Urteil Strafe. Teils ist nämlich hier nicht vom Verkauf des Schuldners und seiner Familie die Rede, sondern von Gefängnis für den einzig Schuldigen, und teils ist hier von hartem Gefängnis die Rede. Er wird nämlich den βασανισταῖς: eigentlich Folterknechten überlassen (kaum = δεσμοφύλαξι, Grotius, de Wette, Kuinoel), solchen „Kerkermeistern“, von welchen vorausgesetzt wird, daß sie den Sträfling hart behandeln. Denn, wie Trench bemerkt, es gab gewisse gesetzliche Torturen, welche der römische Gläubiger benutzen konnte, um den Schuldner mürbe zu machen. Und mehr als ein Zug dieser Parabel scheint anzudeuten, daß die Strenge der römischen Rechtsgewohnheit in mehreren Beziehungen auch in Palästina mit der Römerherrschaft eingeführt worden war. So hat Michaelis (Mos. Recht III, 58—60) bezweifelt, daß Gefängnis für Schulden mit zu der altjüdischen Rechtspraxis gehörte[1]).

[1]) Syrsin, jene im Katharinakloster auf Sinai 1893 von der gelehrten schottischen Dame Mrs. Agnes Lewis gefundene, von den Cambridger Gelehrten Professor Bensly und Mr. Burkitt in Verbindung mit Pro-

Demnach handelt der König hier mit dem Königsdiener ganz wie dieser selbst seinem Schuldner gegenüber gehandelt hat, nur etwas verstärkt teils durch die Verurteilung zum harten Gefängnis, teils durch die absolute Aussichtslosigkeit des Aufhörens der Strafe. Und die einleuchtende Gerechtigkeit dieses Schicksals folgt unwiderlegbar aus dem Vorangehenden. Weder Recht noch Billigkeit kann die geringste Einwendung dagegen machen. Denn das vorige, freisprechende Urteil aufzuheben, dazu hat der König als absoluter Herrscher volles Recht. Es kommt noch hinzu, daß, während der König dort als Gläubiger auftrat, er hier als Richter erscheint: Utitur hic rex ille non solum creditoris jure sed et judicis (Grotius). Auch das moralische Gefühl der Billigkeit kann nicht umhin, dem Urteil Beifall zu zollen. Denn die Härte der Strafe, indem sie zum strengen Gefängnis verschärft wird, wird mehr als genügend begründet durch die zuvor in so reichem Maße geübte Milde gegen den unbarmherzigen Königsdiener. Die noch größere Härte der lebenslänglichen Dauer ist durch die ungeheuere Größe der Schuld motiviert, liegt also in der Natur der Sache.

Nachdem so die eigentliche Parabel zu Ende gebracht ist, macht Jesus nun die folgerichtige Anwendung derselben auf das moralische Verhältnis der Jünger:

Mt. 18, 35. V. 35: „So wird auch mein himmlischer Vater euch tun, wenn ihr nicht vergebet, jeder seinem Bruder, von euren Herzen."

ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ist eine bei Mt. häufig, bei Mc. und Lc. nur ausnahmsweise und bei Joh. nie vorkommende Bezeichnung Gottes. Was in diesem Ausdruck, besonders in diesem Zusammenhange liegt, ist zweifelhaft. Koetsveld deutet an, daß dieser Ausdruck mit Vorliebe gebraucht wird, wenn Jesus seine messianische Würde betonen will (7, 21; 10, 32. 33; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 19. 35 vgl. 16, 27) und Goebel meint, daß

---

fessor Randel Harris entzifferte und ausgegebene altsyrische Übersetzung der Evangelien, welche vielleicht auf eine Vorlage aus dem 2. chr. Jahrhundert zurückgeht — übersetzt: „überlieferte ihn, daß er gegeißelt würde, bis er bezahlen würde, was er schuldig war". (Adalbert Merx: Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin 1897.)

damit das gegenseitige ἐπιγινώσκειν (11, 27) angedeutet wird, so daß hier die Zuverlässigkeit des Ausgesagten betont werden solle. Es braucht jedoch nichts derartiges darin zu liegen. Vielmehr stimmt die Benennung „Vater" besonders gut überein mit dem hier stark betonten Bruderverhältnis zwischen den Jüngern. Denn von dem Verhältnis zwischen christlichen Brüdern untereinander handelt das Ganze, entsprechend dem „Mitdiener" (σύνδουλοι) in der Parabel. Hier ist nicht bloß von Nächsten (πλήσιοι) die Rede. Es ist dies nämlich eine Parabel von dem inneren Reichsverhältnis zwischen Mitbürgern, welche sich gegenseitig als Brüder betrachten und behandeln sollen. ἀπὸ τῶν καρδ. ὑμ., von euren Herzen — muß die Vergebung geschehen. Es muß kein solcher Überrest von Bitterkeit zurückbleiben, welcher einen inneren, noch unüberwundenen Widerstand voraussetzen würde, und welcher deshalb nachzählend fragen würde: wie viele Male? Hier ist die Triebfeder zum vollen, von ganzem Herzen geübten Vergessen aller Kränkungen gegeben. Die Triebfeder ist die eigene große Schuld und die volle, reiche Vergebung Gottes.

Mit Recht bemerkt van Koetsveld, daß man diese Parabel eher bei Lc. erwarten würde, weil die matthäischen Parabeln öfter eine Deutung der einzelnen Züge gestatten. Die Sache ist aber die: Wir haben hier vor uns eine echte Beweis-Parabel. Von den 16 „Parabeln" (den größeren), welche Lc. allein hat, sind 12 Beweis-Parabeln, nur 2 illustrativ und 2 paradoxal. Von den sieben, dem Lc. eigentümlichen „Parabelemblemen" (den kleineren) sind sechs argumentativ. Es sind die illustrativen Parabeln, welche mehr oder weniger Ausdeutung der einzelnen Züge erfordern. Von den 27 Parabeln, welche Mt. und Lc. gemeinsam haben, sind 17 argumentativ, während 7 illustrativ sind. Von den 18 dem Mt. eigentümlichen sind 9 argumentativ, 1 paradoxal. Demnach bei Mt. verhältnismäßig viel mehr illustrative Gleichnisse, als bei Lc. Doch sind auch bei Mt. die argumentativen Gleichnisse in beträchtlicher Anzahl vorhanden. Die in der Einleitung gegebene Tabelle wird das Verhältnis näher beleuchten. Übrigens ist unsere

Parabel eine echte Reichsparabel. Mt. gibt uns fast ausschließlich Parabeln dieser Art. Lc. dagegen hat uns neben diesen auch eine Reihe von Individual-Parabeln aufbewahrt.

Die argumentative Eigenart unserer Parabel bestimmt ganz die Weise ihrer Auslegung. Es ist darum angezeigt, auf den Knotenpunkten der Parabel einen direkten Vergleich durchzuführen, während die einzelnen Züge nur im Zusammenhange eine motivierende Bedeutung haben. Der Hauptgesichtspunkt aber, von dem aus die Bildreihe der Parabel betrachtet werden will, ergibt sich aus dem Zusammenhalten der besonderen Situation (die Frage Petri und die paradoxale Antwort des Herrn) mit dem zum Schluß gegebenen Leitmotive Jesu, worin er den Lehrertrag der Parabel zusammenfaßt. Die paradoxale Antwort enthält die sittliche Forderung einer unendlichen Vergebungspflicht gegen den kränkenden Bruder, und der Lehrertrag ist dieses zweifache: 1. Gott entzieht seine Gnade jedem Reichsgenossen, welcher nicht jenen Grundsatz unendlicher Vergebungspflicht befolgen will. 2. Der Grund sowohl der Unendlichkeit jener Pflicht, als der Gnadenentziehung ist der unendliche Reichtum der Gnade Gottes gegen die Reichsgenossen. Die ganze Parabel sowohl erklärt wie beweist dieses. Um nun eine klare Übersicht über jenen Beweis zu erhalten, teilen wir die Parabel in drei Teile: 1. 23—27 (die Grundlage des Ganzen): die Voraussetzung, 2. 28—30: der Widerspruch, 3. 31—34: die Folge davon durch die unerbittliche Folgerichtigkeit der Sache.

Im ersten Teil ist es nun klar, daß wir in der Verhandlung zwischen dem König und dem Schuldner gar nicht die Einzelzüge einer Schilderung der Buße und deren Wirkungen wiederfinden können. Die Versuche, welche gemacht worden sind, jene Züge zu übertragen, mußten mißlingen und mußten zu verlegenen Erwägungen darüber leiten, inwiefern der Schuldner ein Heuchler sei oder nicht. Die Versuche mußten mißlingen, weil es dem Parabelredner hier nur daran gelegen war, ein menschlich-wahres Bild zu geben von einem armen Schuldner und von dem mehr oder weniger albernen Benehmen eines solchen, wenn er das Messer des Gläubigers an seiner Kehle fühlt. Wie überall in den Parabeln Jesu, ist die Natur-

treue das Mittel, um dem Bilde zwingende Überzeugungskraft zu verleihen. Der Schuldner hat nur leeres Versprechen, welches eben durch seine Albernheit seine Hilflosigkeit und seine ganze erbärmliche Schuldigkeit klar beleuchtet. Um so deutlicher tritt die Unbedingtheit, der überströmende Reichtum und die unendliche Größe der königlichen Gnade hervor. Ein schuldiger, hilfloser Königsdiener, den sowohl moralische als juristische Gerechtigkeit unwiderlegbar zu lebenslänglichem Unglück verurteilt — ein gnädiger König, welcher dem Schuldigen, aber Unglücklichen zu voller Wiederherstellung seines Lebensglückes verhilft, und zwar ohne andere Triebfeder, als sein freies Erbarmen und des Schuldners Not. Dieses Verhältnis hat sein volles Gegenstück in dem Verhältnis zwischen Gott und den Angehörigen seines Reiches. Der himmlische König findet jeden Menschen gleich einem Königsdiener in bodenloser Schuld gegen seinen König vor. Die Schuld ist unendlich und unbezahlbar, strenge Gerechtigkeit verlangt Verstoßung und hoffnungsloses Unglück für ihn und die Seinigen. Die Rechtsforderung braucht nur ganz einfach geltend gemacht zu werden, so ist das Unglück da und kann nie wieder gut gemacht werden. Es braucht gar nicht eine besondere Härte vorausgesetzt zu werden, um eine solche Wirkung unvermeidlich zu machen. Es genügt, die Sache sich mit Folgerichtigkeit vollziehen zu lassen. Daß nun der Mensch Gott gegenüber in dieser Stellung wirklich ist, das ist das einzige Axiom des Parabelbeweises. Die ganze übrige Entwickelung erfolgt mit unausweichlicher Folgerichtigkeit. Das Axiom aber wird subjektiv durch das Gewissen hinreichend bewiesen.

Aus jenem Grundverhältnis erfolgt nun sicher die Handlungsweise des Königs, wenn anders die Jünger das Verhältnis bewahren sollen, in welchem sie, wie sie wissen, zu Gott stehen. Der liebe Herr-Gott muß ohne jede andere Triebfeder als seine freie Gnade und des Sünders Not alles erlassen und den Jünger in seine volle Freiheit, in Glück und Ehre wieder eingesetzt haben. Hier sagt der Jünger aus eigener Erfahrung ein volltönendes Ja und Amen. „So ist es", spricht sein Herz. Nun wird in dem folgenden Teil, V. 28—31, daraus die Schlußfolgerung gezogen und zwar indem verlangt wird, dem Bruder

gegenüber eine unendliche Nachsicht in Bezug auf Kränkungen zu erweisen. Das ist die Forderung. Die unbestreitbare Richtigkeit dieser Forderung aber wird nun bewiesen, allerdings durch einen indirekten Beweis, indem nämlich gezeigt wird, wie schreiend ungehörig und wie haarsträubend und empörend die umgekehrte Handlungsweise ist. Der Beweis ist: Gesetzt, jener so freigelassene und kraft unendlicher Gnade wieder hergestellte Reichsgenosse, der, wenn Gerechtigkeit sich ganz einfach geltend machte, in hilfloses Elend versunken wäre, gesetzt, ein solcher ließe gegenüber der kleineren, unendlich, unvergleichlich kleineren Schuld seines Bruders die Rechtsforderung mit Härte wirken: — was dann? Da würde er als ein Diener handeln, der seine Stellung schlecht verstünde, als ein schlechter Diener. In doppelter Hinsicht wäre er in culpa. Während nämlich der König die Wirkungen der unbedingten Gerechtigkeit aufgehoben hat, macht dieser nun sein Recht rücksichtslos geltend und mit Härte. Während der König eine unermesslich große Schuld erlassen hat, macht dieser sein Recht wegen einer geringen Summe geltend. Er handelt also schlimmer, als der König im schlimmsten Falle handelnd gedacht werden könnte. Während der König ihm Erlaß seiner Schuld, Freiheit, Ehre, Wiederherstellung vergönnt hat, läßt dieser Mann Schande und Unglück seinem Schuldner widerfahren, trotzdem der Schuldner, wie er selbst vorher, bittet und demütig seine Not klagt. Dies würde aber genau dem Verhalten eines unversöhnlichen Jesus-Jüngers entsprechen. Dass dem so ist, bedarf keines besonderen Nachweises. Nur kann noch hinzugefügt werden, daß dasselbe sündige psychologische Reaktionsgesetz sich bei dem unversöhnlichen Jesus-Jünger geltend machen würde, wie bei dem Königsdiener in der Parabel. Der Unversöhnliche würde versucht sein, einen Ersatz für seine Demütigung zu suchen in seiner Überlegenheit dem schuldigen Bruder gegenüber, und er würde die berechtigte Freude über seine eigene Erledigung in einen sündigen Übermut umschlagen lassen.

Das ist der wahre Herzenszustand des Unversöhnlichen. Damit ist aber seine himmelschreiende Ungerechtigkeit unwiderleglich bewiesen. Die Ungerechtigkeit ruft zu Gott im Himmel um Strafe. Das ist die Schlußfolgerung, welche im dritten Teil

gezogen ist. In der Parabel bringen die Mitdiener die Sache zur Kenntnis des Königs. Dies gehört nur der Bildsphäre an. In der höheren Wirklichkeit weiß natürlich der allwissende Gott alles genau, obschon Luther recht hat, wenn er sagt: „Gleichwie frommer Leute Fürbitte nicht umsonst und vergebens ist, so ist der gemeine Fluch, das gemeine Klagen über die Bösen auch nicht vergebens und umsonst". Dies aber hat wieder einen tieferen metaphysischen Grund, den wir hier nicht genauer nachweisen können.

Infolge der Logik der Gerechtigkeit: „Gleiches um Gleiches" liegt nun in jenem Verhältnis des Unversöhnlichen die Schlußfolgerung, daß die Handlungsweise Gottes sich gestalten muß wie die des Königs im dritten Teil (V. 31—34): Gott muß statt des Gesetzes der Gnade dasjenige des Rechts geltend machen, und daraus folgt ferner, daß der Unversöhnliche die Strafe für seine Schuld gemäß dem Gesetze vollauf leiden muß. Da er aber, wie wir sahen, neue Schuld auf sich geladen hat, so wird sein Schicksal nun umso schlimmer. Jetzt, da er trotz allem harte Gerechtigkeit geübt hat — um nicht im Hinblick auf Gottes Gnadenhandlung harte Ungerechtigkeit zu sagen —, wird sein Schicksal mit Recht viel härter. Sein Unglück erhält einen Zusatz vergrößerter Qual, und es steigert sich zum aussichtslosen Verlorensein. Gleichwohl kann er nicht über Unrecht klagen. Ist es doch nur seine eigene Handlungsweise, welche auf ihn selbst angewendet wird. Damit ist der Beweis geführt einerseits für die Richtigkeit der in dem „Leitmotive" ausgesprochenen Strafnorm, andererseits für die Richtigkeit der paradoxalen Antwort an Petrus, eine Antwort, welche, in die rechte Sphäre übertragen, unter der rechten Voraussetzung betrachtet, sofort einleuchtet.

Wir sehen, daß der Parallelismus genau ist auf allen den Punkten, wo gemäß der Art der argumentativen Parabel von Parallelen die Rede sein kann. Weiter zu gehen, hieße über die sachliche Begrenzung hinausgehen, was natürlich an sich unstatthaft wäre.

Die Parabel, obwohl der Form nach individuell, ist sachlich eine Reichsparabel, weil sie für das Gemeinschaftsleben im Reiche Gottes direkte Folgen hat.

Die Forderung der Parabel ist eine ideale, sie wird als solche schon in dem jetzigen Zustand der Welt geltend gemacht, findet aber erst in dem vollendeten Reiche Gottes ihre adäquate Erfüllung.

Indem wir nun zu der Auseinandersetzung mit Jülicher über die Ursprünglichkeitsfrage übergehen, sei im allgemeinen folgendes bemerkt.

Es wird aus dem Vorangehenden einleuchten, daß die Veranlassungen der betreffenden Parabeln von grundlegender, und leitender Bedeutung für die Deutung derselben sind. Ist doch die Parabel, wie Jülicher mit Recht feststellt, wenn nicht immer so doch meistens ein Machtmittel der Redekunst und bezweckt gewöhnlich, den Sieg für die Sache zu gewinnen, für welche der Redner im betreffenden Augenblicke eintritt. Weiß man nun, welches diese Sache ist, mit anderen Worten die Veranlassung der Parabel, so ist man in der Regel auf der Spur.

Und in der Tat läßt uns die evangelische Überlieferung hier sehr selten im Stich. Häufig, bei Lc. fast immer, werden die Veranlassungen der Parabeln angeführt.

Nun ist aber das Verhängnisvolle dies, daß Jülicher von vornherein meint, den evangelischen Angaben in dieser Sache mißtrauen zu sollen.

Infolge davon stellt er sich die Aufgabe, irgend etwas anderes ausfindig zu machen, oder er betrachtet und behandelt jede Parabel als ein freischwebendes Redestück, meint, daß sie als solches von den Evangelisten vorgefunden und nun von diesen Männern in Situationen eingefügt worden sei, welche sie oder ihre Quellen nach gewissen Vermutungen oder nach Maßgabe gewisser Zeitgedanken einer späteren Generation frei erdichtet haben. Unter diesen Umständen ist Jülicher gezwungen, nach dem vermeintlichen Vorbilde der Evangelisten selbst zu solchen Vermutungen Zuflucht zu nehmen. Natürlich fallen die Vermutungen Jülichers mit denen der Evangelisten fast niemals zusammen. Beruht doch alles in solchen Sachen

auf einem subjektiven Gutdünken. Ebenso natürlich ist Jülicher davon fest überzeugt, daß seine Meinung viel zutreffender und zuverlässiger ist als die der Quellen. Allein, weit davon entfernt, die Berichte der Synoptiker in allen Stücken ohne Prüfung anzuerkennen, können wir uns nicht verhehlen, daß dieselben als Quellenschriften ersten Ranges doch gewisse unleugbare Vorzüge haben, wenn es sich um solche „Vermutungen" handelt. Die Quellen konnten wenigstens das Faktum kennen. Der Theologe kann, von jenen Quellen selbst unabhängig, nur Vermutungen bieten. Sobald er mehr als Vermutungen gibt, fußt er eben auf denselben Quellen. Die Quellen ferner, welche der Sache sehr nahe stehen, machen darauf Anspruch, wirkliche Geschichte zu erzählen. Der Theologe, welcher der Sache erheblich ferner steht, kann nur darauf Anspruch machen, Geschichte zu konstruieren, zudem auf Grundlage eines recht dürftigen Materials, so oft er nicht einfach den Quellen folgt. Diese Geschichtskonstruktion ist nun etwas so Unsicheres, ruht auf so schwankendem Boden, fußt auf so vieldeutigen Überlegungen, daß auf diesem Wege nie auch nur relative Einigkeit erwartet werden kann, und vor allen Dingen nicht einmal ein Schatten von der Sicherheit und allen Unbefangenen sich aufzwingenden Überzeugungskraft erzielt werden kann, welche doch das Hauptmerkmal einer wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Dieser Konstruktionsweg scheint geradezu die wissenschaftliche Sicherheit auszuschließen. Wenn wir demnach die Möglichkeit zugeben, daß unsere synoptischen Quellen uns in unserer Parabel-Sache nicht überall und in allen Stücken die wirkliche Geschichte bieten, so wäre es vielleicht angezeigt, die notwendige Begrenzung der historischen Wissenschaft zu beherzigen. Jedenfalls wäre es ratsam, uns selbst folgende Überlegung vor Augen zu halten. Wenn wir mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit die Veranlassungen der Parabeln richtiger als die Evangelisten angeben wollen, müßten wir dann nicht in vollerem Maße und mit größerer Befähigung selber Augenzeugen gewesen sein, als jene „ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Wortes", von denen einer, Lc., sagt, daß er „allem von vorne an genau nachgegangen" sei? Das wäre die Forderung, die wir an uns stellen müßten. Können wir einer solchen

Forderung Genüge leisten? Wenn nicht, ist man dann nicht „on the safe side", wenn man nicht ein ultra posse versucht, weil doch „ultra posse nemo obligatur". Übrigens: Ist es nicht ein Zeugnis der Gewissenhaftigkeit der Evangelisten, daß sie mitunter nicht die Veranlassungen gewisser Parabeln anführen? Deutet das nicht darauf hin, daß sie, wenn sie keine genügende Sicherheit zu haben meinten, auf die Angabe einer doch so wichtigen Sache wie der Veranlassung lieber verzichteten, als zu Vermutungen oder gar zur Erdichtung Zuflucht nahmen?

Demgemäß ist unser Standpunkt dieser: wir nehmen die von den Evangelisten angegebenen Veranlassungen als die richtigen an, sofern sie nicht Quellenzeugnissen widerstreiten oder mit quellenmäßig feststehenden geschichtlichen Tatsachen unvereinbar sind.

Es sind nun auch besondere Eigentümlichkeiten an den Beweisen Jülichers gegen die Echtheit der Veranlassungen, welche ihre Überzeugungskraft schwächen.

Wir haben uns zur Genüge davon überzeugt, wie verschieden die Lehrtendenz einer Parabel, wenn diese von der Situation losgerissen wird, gedeutet werden kann. Nun ist die Methode Jülichers diese: Indem er jede Parabel von der angegebenen Situation aussondert und für sich betrachtet — ein Verfahren, das nach unseren obigen methodologischen Erörterungen wegen der Eigentümlichkeit der Parabelform an sich mehr als zweifelhaft ist —, stellt er zuerst die Lehrtendenz nach seiner Deutung fest. Diese jülichersche Lehrtendenz ist nun fast immer von der der Evangelisten verschieden. Mit dieser eigenen Lehrtendenz beweist nun Jülicher, daß die Veranlassung, die der Evangelist gibt, erdichtet sei, weil sie nämlich mit der jülicherschen Lehrtendenz nicht stimmt. Nun freilich! — wenn man ein Bild aus seinem Rahmen herausnimmt und es nach eigenem Besserwissen zuschneidet, so paßt allerdings der Rahmen nicht mehr zum Bilde. Das ist aber kein Beweis dafür, daß der Rahmen ursprünglich nicht paßte, oder daß der Rahmen und das Bild nicht zusammengehörten.

Es kommt noch hinzu, daß die Beweise Jülichers gegen die Veranlassungen öfters ihren Ursprung in seiner Theorie von dem Wesen der Parabel haben, einer Theorie, welche eher aus

den Rhetorschulen Athens als aus den Synagogen Palästinas stammt.

Was nun die Schalksknechts-Parabel betrifft, so findet Jülicher, daß die von Matthäus angeführte Veranlassung unrichtig sein muß; denn „über das Immerwiedervergeben sagt die Parabel gerade kein Wörtlein“ (II, 313).

Wie grundlos diese Behauptung Jülichers ist, wird unsere obige Auslegung schon zur Genüge gezeigt haben. Hier sei noch weiter bemerkt: Wenn man die Sache *cum grano salis* betrachtet, wird bald jene These Jülichers mehr als zweifelhaft und das Recht des Evangelisten als nichts weniger als zweifelhaft erscheinen. Sehen wir näher zu! Der Satz ist: Du sollst immer wieder vergeben, oder was dasselbe ist, unendlich viele Male vergeben.

Der Beweis: Deine Schuld vor Gott ist unendlich groß und dieselbe ist dir vergeben worden. Deshalb kann und wird Gott von dir Vergebung deinem Bruder gegenüber in dem Grade verlangen, daß sogar eine einmalige Ungeneigtheit, deinem Bruder zu vergeben, deine eigene Sündenvergebung aufhebt. — Damit ist doch, obschon indirekterweise, so deutlich wie es überhaupt mit Worten geschehen kann, gesagt, daß die Pflicht der Vergebung eine unendliche sei. Ist das nicht gleichwertig mit einem recht eindringlichen Wörtlein über das Immerwiedervergeben? Wir müssen noch dazu bedenken, daß die Juden mit solchen indirekten Schlußfolgerungen in ihren Auslegungen sehr vertraut waren.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Hilarius († 366) hat eine sehr vernünftige Auffassung dieser Parabel, indem er sagt, daß der Herr selbst die absolute Norm für die Vergleichungen darin gibt, und danach deutet er die Parabel[1]).

Beda († 735) dagegen allegorisiert in wildester Weise[2]).

---

[1]) Absoluta autem comparationis ejus est ratio atque ab ipso Domino omnis exposita est. Hilarius: Opera omnia, Verona-Ausg. 1730, I, 760.)

[2]) Servus hic, qui decem talenta debuit, Judaicus est populus, qui, Decalogo constrictus, multarum transgressionum debitis fuerat obnoxius . . .

Der Diener sei das Judenvolk, welches, dem Dekalog untertan, vieler Übertretungen schuldig war. Davon befreit, zeigte sich jenes Volk nicht nur undankbar gegen den Befreier, sondern fügte eine neue Sünde hinzu, nämlich Verachtung des Mitdieners, des heidnischen Volkes.

Hieronymus († 420) hat die nicht vielsagende Deutung: Petrus werde hier zur Vergebung kleinerer Sünden seines Nächsten ermahnt[1]).

Thomas († 1274): Zuerst werde auf die Barmherzigkeit Gottes hingedeutet, dann die Undankbarkeit berührt, endlich die Strafe für die Undankbarkeit gezeigt[2]).

Maldonatus († 1583): Einige Züge in dieser wie in anderen Parabeln sind notwendig, andere dagegen sind nur Ornamente und dienen zur Ausfüllung[3]).

Chrysostomus († 407): Welcher Unterschied zwischen Sünde gegen einen Menschen und gegen Gott? So wie zwischen 10 000 Talenten und 1 Denar. In Gegenwart eines Menschen wagen wir nicht zu sündigen; obschon Gott uns immer sieht, sündigen wir doch frech[4]).

Liberatus ergo de captivitate Judaicus populus non solum redemptori suo minime gratias egit, sed etiam, peccatis pristinis nova superadjiciens, in contemptum Domini sui, suum conservum, hoc est gentilem populum, quasi sibi obnoxium fatigare non destulit. (Beda: In Nov. Test., Ausg. Cöln 1588, p. 56.)

[1]) Op. omn. Paris 1845, p. 132.

[2]) Hic ponitur similitudo. Et tria facit. Primo innuitur misericordia divina, secundo tangitur ingratitudo . . . tertio ingratitudinis poena. (Comment. in Mt. Ausg. 1861, p. 172.)

[3]) Sunt autem in hac parabola ut in omnibus aliis, quemadmodum sæpe monuimus, quaedam necessaria et tamquam proprie parabolae partes, quaedam quasi emblemata et ad ornamenta parabolae et expletionem adjecta. (In IV. Evv., Mainz 1724, p. 380.)

[4]) Viden' quantum sit discrimen inter peccata in hominem et in Deum? Quantum est discrimen inter decem milia talenta, et centum denarios; imo multo majus . . . Homine namque vidente, cessamus, nec peccare audemus; Deo autem quotidie vidente non veremur, imo etiam omnia intrepide facimus et dicimus. (Op. omn. Ed. Migne, T. 7, p. 589.)

Add. Hieron.: Si quis nostrium commiserit adulterium, homicidium, sacrilegium, majora crimina decem milium talentorum, rogantibus dimittuntur, si ipsi dimittant minora peccantibus .. . Familiare est Syris et

Die Arbeiter im Weingarten.

(Matthäus 20, 1—16)[1]).

Die spezielle Situation, aus welcher diese Parabel hervorgegangen ist, hat in der Form große Ähnlichkeit mit der Situation der Schalksknecht-Parabel. Auch hier ist es ein Gespräch über die inneren Angelegenheiten des Gottesreiches, welches den Ausgangspunkt bildet. Es ist hier wieder eine Paradoxie, worein die Auseinandersetzung Jesu mit Petrus und den Jüngern ausmündet und deren Lösung diese Parabel gibt.

Das erste, was wir zu tun haben, ist demnach, uns über dieses Gespräch, seinen Ausgangspunkt, seine Entwickelung und seine Einmündung in die Paradoxie zu orientieren, um das Problem der letzteren zu finden.

Als der Ausgangspunkt des Ganzen stellt sich das Gespräch mit dem reichen Jüngling dar. Dieser fragt nach der Art und Weise, ewiges Leben zu erlangen. Er erhält die Antwort: Halte die Gebote — eine nichts Neues enthaltende, echt jüdische Regel. Allein, damit nicht zufrieden, will er wissen, was ihm noch fehlt, weil er doch eine Lücke bei sich verspürt. Jesus redet ihn nun an als einen, der nach Vollkommenheit strebt, und gibt ihm einen ganz individuellen Rat, der sehr fein angelegt ist. Der Rat ist zu einem Manne gesprochen, der einen sehr hohen Grad von Vollkommenheit sucht, und ermahnt ihn, sich von seinem irdischen Gut loszureißen, um einen besonderen dementsprechenden Ersatz im Himmel zu erhalten; dann komme er und folge Jesu nach (19, 21). Nun leuchtet es diesem Manne ein, daß das, was anscheinend als Gipfel von Vollkommenheit sich darstellt — das Aufgeben des Reichtums —

---

maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas jungere: ut quodque per simplex praeceptum teneri non potest, per similitudinem exemplaque teneatur. Praecepit itaque Petro sub comparatione regis et domini et servi, qui debitor decem milium talentorum a domino rogans veniam impetravit, ut ipse quoque dimittat conservis suis minora peccantibus.

[1]) Textkritisch: 8. αυτοις nach αποδος ausgelassen ℵ CLZ (WH, Nestle, Tisch) ist aber mit Weiß zu behalten. 10. πλεον ℵ LXΔMj. (Tisch) ανα δην. BDMj. (WH, Tisch) st. το ανα (Weiß, Nestle). 13. συμφωνησας σοι L.Z (Trg). 14. θελω εγω Baeth (WHa Weiß). 15. om. η ante ουκ εξεστι Weiß. 16. add. πολλοι γαρ C.D.ΔM, Syrsin (WHa).

weiter nichts ist als der Anfang und die Grundlage der Hauptsache: der Nachfolge Jesu. Hier bleibt dieser Mann stecken und kann ebensowenig durchkommen, wie das Kamel durch das Nadelöhr.

An dieses Ereignis knüpft nun das Gespräch mit Petrus an. Dieser Jünger ist sich bewußt, daß er die Hauptforderung, die Nachfolge Jesu, erfüllt hat, in Verbindung mit der Vollkommenheitsforderung, dem Aufgeben von allem um Jesu willen. Nun will er wissen, welchen Lohn er und die Mitjünger dafür erhalten werden. Jesus hat dem Jüngling gegenüber von einem Schatz im Himmel gesprochen. Welches ist nun dieser Schatz, dieser entschädigende Lohn? Jesus antwortet ganz unverhohlen, daß, wenn das Reich in seiner Vollendung erscheint, mit dem Menschensohn auf dem Thron der Herrlichkeit die Jünger besondere Ehrenstellungen, demnach nicht bloß Teilnahme an den allgemeinen Gütern des vollendeten Reiches, sondern besonderen Ersatz für besondere Opfer (19, 27. 28) erlangen werden. Überhaupt werden diejenigen, welche solche Opfer bringen, keineswegs etwas dabei verlieren, sondern mehr als Ersatz erlangen in dem ewigen Leben, welches sie ererben werden. Solches Los wird überhaupt vielen anderen außer diesem engeren Jüngerkreis zu teil, vielen, welche in diesem Leben nach ihnen kommen werden und welche in diesem Leben gar nicht die Sonderstellung der Jünger einnehmen.

Daraus ergibt sich, daß der Ersatz, von dem hier die Rede ist, nicht diesem Leben angehört. Das ergibt sich auch aus dem Ausdruck „Schatz im Himmel", θησαυρὸς ἐν οὐρανοῖς, welchen Jesus in die παλιγγενεσία (die Welterneuerung, die erneuerte Welt) verlegt, wenn der Menschensohn in seiner vollen Herrlichkeit erscheinen wird. Und dieser Ersatz soll nicht aus dem ewigen Leben selbst bestehen. Das ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen: „Du wirst einen Schatz im Himmel haben" und: „Dann komm und folge mir"; ferner daraus, daß der Sitz auf den Thronen verschieden ist von einfacher Teilnahme am ewigen Leben (V. 28), und daß das „vielmal mehr empfangen" auch unterschieden wird vom „ewiges Leben ererben" (V. 29). Das ewige Leben ist eben die Grundlage jenes besonderen entschädigenden Ersatzes, wie ja die ganze Zeit nicht bloß von

einer einfachen Nachfolge Jesu, sondern von besonderen Entsagungen die Rede ist.

Nun kommt aber etwas Eigenartiges hinzu, was in Betracht gezogen werden muß. Es möchte nach dem eben dargestellten Sachverhalt scheinen, als sollte der Lohn in der Ewigkeit genau der mehr oder weniger hervortretenden Stellung in der diesseitigen Arbeit für das Gottesreich entsprechen, so daß die verschiedene Größe dieses Lohnes im voraus berechnet werden könnte, als würde das Quantum von Mühe und von Arbeit die entsprechende Vergeltung erhalten bei der Austeilung des besonderen Ersatzes bei der endgültigen Abrechnung in der Ewigkeit[1]). Allein so analog den irdischen Verhältnissen sind die Verhältnisse des Gottesreiches doch nicht. Im Gegenteil! hier gilt vielmehr der Grundsatz: Viele, welche hier die Ersten sind, werden dort die Letzten werden, und viele, welche hier (in Bezug auf Stellung, Arbeitsquantum, weitreichende Wirkung des Lebenswerkes) die Letzten sind, werden die Ersten werden (V. 30).

Diese Aussage ist eine Paradoxie; sowohl weil sie sich selbst widerspricht, als auch weil sie, nach den allgemeinen Gesetzen des Lebens in der Welt, ganz ungereimt ist. Sie enthält demnach ein Rätsel, und als Rätsel muß sie erklärt oder, genauer gesagt, aufgelöst werden. Unsere Parabel gibt, eingeleitet als Begründung, diese Auflösung. Darnach kehrt der Rätselsatz, aufgelöst und erklärt, und zwar mit einer kleinen aber feinen Formänderung, wieder als Schlußertrag der Aufklärung in der Parabel.

Damit gehen wir zu einer genaueren Erklärung unserer Parabel über.

Sie beginnt mit der bei Matthäus gewöhnlichen Einleitungsformel, wodurch der Herr als Mensch vorgeführt wird — das Göttliche wird mit den menschlichen Verhältnissen verglichen — und die Handlungsweise des Hausherrn in den Vordergrund gestellt wird als das, was unsere Gedanken beschäftigen soll.

V. 1: „Denn das Reich der Himmel ist gleich einem Menschen, einem Hausherren, der mit dem frühen Morgen auszog, Arbeiter zu dingen in seinen Weingarten." Mt. 20, 1.

[1]) Es war dies wirklich rabbinische Lehre: „So viele Mühe, so viel Lohn." Pirke Aboth. 5, 23.

Von diesem Hausherrn — das will hier heißen: Betriebsunternehmer; denn als solcher kommt er in dem Gleichnisse in Betracht — wird gesagt, daß er auszog, Arbeiter zu dingen in seinen Weingarten. Während in der Parabel von den bösen Weingärtnern (21, 23—46) der Hausherr ein großer Grundbesitzer (man denkt am liebsten an eine fürstliche Persönlichkeit) ist, welcher durch Pächter seinen Weinberg bearbeiten läßt, wird dieser Hausherr als ein Kleinbürger dargestellt, der selber sein Geschäft leitet, nur mit der Hilfe eines untergeordneten Aufsehers[1]). Als ein solcher Gutsbesitzer, der sein eigener Betriebsleiter ist, muß wegen des Hauptzweckes der Parabel dieser Hausherr dargestellt werden, weil alles darauf ankommt, daß der Lohn durch einen ausgeteilt wird, dem volle Verfügung über Zweck und Mittel seines Betriebs zukommt. Der Besitzer pflegte sonst in Palästina nicht in dem Weingarten selbst zu wohnen. Der Weingarten lag gewöhnlich, schön umzäunt, außerhalb der Stadt oder des Dorfes. Der Hausherr ging aus (ἐξῆλθεν), gewiß nach dem Marktplatz, wo arbeitsuchende Landarbeiter sich gerne zu versammeln pflegten. Morier[2]) hat auf seiner Reise in Persien auf dem Marktplatze zu Hamadan folgendes bemerkt: „Hier haben wir jeden Morgen vor dem Sonnenaufgang bemerkt, daß eine zahlreiche Schar von Bauern in der Erwartung sich versammelten, zur Arbeit auf den umherliegenden Feldern gedingt zu werden. Diese Sitte fiel mir als eine ungemein glückliche Illustration zu der Parabel unseres Heilandes auf, besonders weil wir, als wir später am Tage über denselben Platz gingen, noch andere vorfanden, welche müßig da standen, und wir erinnerten uns seiner Worte: ‚Was steht ihr hier den ganzen Tag müßig?‘ als sehr passend für sie; denn als wir genau dieselbe Frage an sie richteten, antworteten sie uns: ‚Weil niemand uns gedingt hat‘“ . . . Bei der bekannten stereotypen Unveränderlichkeit orientalischer Verhältnisse ist dies wieder ein neuer interessanter Beweis für die merkwürdige Naturtreue unserer synoptischen Parabeln. Der Hausherr zog nämlich

[1]) van Koetsveld bemerkt zu οἰκοδεσπότης, daß ein solcher ein wohlgestellter Bürgersmann ist.

[2]) Second Journey through Persia by James Morier, London 1818, p. 265.

aus vor dem Anfang des eigentlichen Arbeitstages, welcher eben mit dem Sonnenaufgang zusammenfällt, ἅμα πρωΐ = *una cum mane, cum primo mane,* wobei πρωΐ die Nachtwache von 3—6 Uhr morgens bezeichnet. Der Arbeitstag wurde nach dem Sonnenauf- und Untergang bemessen, je nach den Jahreszeiten ein wenig verschieden, zwischen 14 Stunden 12 Minuten und 9 Stunden 48 Minuten. Zur Zeit der Weinlese, im September, wohl ungefähr 12 Stunden. Er kommt mit den Arbeitern auf einen Denar überein, wobei ἐκ den Ausgangspunkt der Verhandlungen und τὴν ἡμέραν den Akkusativ der Zeitausdehnung bezeichnet. Der Denar, römische Silbermünze, in der damaligen Währung der griechischen Drachme gleich, obwohl an Gewicht ein klein wenig leichter, war der gewöhnliche Tagessold eines römischen Legionars (Tacit. Ann. III, 17; Plin. Hist. Nat. XXXIII, 1—3) und nach Tobia 5, 15 (griechischer Text) und mehreren Aussagen bei den Rabbinen der gewöhnliche Tagelohn (außer freier Kost) für schwere körperliche Arbeit. — Der Tagelohn wurde mit den Arbeitern durch Vereinbarung festgestellt — συμφωνήσας.

V. 2: „Nachdem er aber mit der Arbeitern überein- Mt. 20, 2.
gekommen war auf einen Denar für den Tag, schickte
er sie in seinen Weinberg."

V. 3. 4: „Und da er um die dritte Stunde ausging, Mt. 20, 3. 4.
sah er andere auf dem Markt müßig stehen, (4) und
auch zu ihnen sagte er: gehet auch ihr hin in den Wein-
berg, ich will euch geben was recht ist."

Wie die Nacht in vier Wachen eingeteilt war, so der Tag in vier Schichten. Deshalb geht der Hausherr aus zur 3., wie nachher zur 6. und 9. Stunde, d. h. unmittelbar vor jeder nächsten Schicht, um noch mehr Arbeiter zu finden. Er trifft auch ganz richtig — man denke an Moriers Wahrnehmung — wieder neue Arbeiter, welche, entweder wegen Verspätung oder aus irgend einem anderen Grunde, am Tagesanfang nicht zugegen waren. Aus irgend einem Grunde will der Hausherr noch mehr Arbeiter haben. Bei der Weinlese in Palästina wurden nämlich zuerst die Trauben in das in den Boden des Felsens eingehauene runde oder eckige Becken (hebr. gath oder pûrâh) gebracht; dort mit den Füßen ausgetreten, floß der Saft durch eine tiefe offene Rinne in ein niedriger gelegenes Sammelbecken (hebr. jekebh),

woraus er in Fässer (Krüge, Schläuche) zum Gären gefaßt wurde. Bei dieser Arbeit mußte alles genau klappen. Die Traubenpflücker mußten deshalb dafür sorgen, daß die Traubentreter ununterbrochen Arbeit hatten, und die Schöpfer wiederum mußten dafür sorgen, daß der Saft zur rechten Zeit weggeschafft wurde. Dazu waren viele Arbeiter nötig, und weil besonders das Treten eine sehr anstrengende Arbeit war, die in Palästina oft Sklaven überlassen wurde, war Zufuhr frischer Arbeitskräfte sehr erwünscht. Die Zuhörer kannten diese Verhältnisse, und das Benehmen des Hausherrn kommt ihnen natürlich vor. — Diese Arbeiter stehen nun müßig, ganz ohne eigene Schuld, was schon daraus erhellt, daß sie mit Freude Arbeit übernehmen, sogar ohne im voraus genaue Vereinbarung über den Lohn zu treffen. Sie gehen sofort an die Arbeit, nur auf die Zusage hin: „Ich will euch geben, was recht ist". Der Grund dieses weniger förmlichen Verfahrens ist der, daß nach Ablauf eines Teils des Tages keine hergebrachte Taxe mehr vorhanden ist. Die Arbeiter erwarten gewiß, zu erhalten, was nach Maßgabe der Arbeitsstunden berechnet werden kann; denn das ist eben δίκαιον. καὶ ἐκείνοις εἶπεν kann bedeuten: „und sagte zu ihnen" oder „auch zu jenen sagte er". Die Stellung von ἐκείνοις vor dem Verbum, überhaupt der Gebrauch von ἐκείνοις scheint auf die letzte Auffassung zu deuten. Damit wird angegeben, daß das Verhältnis der zweiten Schicht von Arbeitern ganz gleich ist dem der ersten Schicht. Es wird gar kein Unterschied in irgend welcher Beziehung angedeutet, sondern das Gegenteil wird betont. Es ist demnach ganz unberechtigt, mit mehreren Auslegern eine andere und bessere Gesinnung bei dieser Schicht als bei der ersteren vorauszusetzen, als zeige die zweite Schicht größeres Vertrauen zu der Billigkeit des Herrn, weil sie nicht wie die früheren den Lohn verabredeten. Der Herr bot eben den Ersten den gangbaren Tagelohn. Darauf gehen sie ein. In seinen Worten zu den Anderen liegt sachlich dasselbe Angebot. So werden die Betreffenden selbst seine Worte aufgefaßt haben. Auch sie gehen darauf ein. Die ganze Darstellung zeigt, daß darauf Gewicht gelegt wird, daß das Benehmen des Herrn nach Recht und Billigkeit unangreifbar ist. Demnach: Gleichheit in allem außer im Arbeitsquantum.

V. 5: „Sie aber gingen hin. Wiederum ging er aus Mt. 20, 5.
um die sechste und um die neunte Stunde und tat ebenso."

Es wird hier ausdrücklich gesagt, daß alles den vorangehenden Malen gleich war. Daraus kann erschlossen werden, daß auch diese Arbeiter ein Versprechen erhielten, das als Lohn zu erlangen, was recht und billig war. Es braucht nicht mehr von der Sache gesagt zu werden, wenn nur die Gleichheit hervorgehoben wird. Ganz das Nämliche findet auch das letzte Mal statt. Da aber fünf Uhr nachmittags eine auffallend späte Tageszeit ist, wenn der Arbeitstag um sechs Uhr schließt, so wird ein Gespräch hinzugefügt, um Mißverständnissen vorzubeugen und einen besonderen Zug hervorzuheben. Man konnte nämlich geneigt sein zu denken, diese Arbeiter seien faul, da sie noch müßig standen, und einzelne Ausleger haben auch etwas Derartiges angedeutet (so Nebe, Evang. Peric. 1875, II, 24, 25). Allein dies scheint uns durch den Text ausgeschlossen, wenn es nun weiter heißt:

V. 6. 7: „Als er aber um die elfte Stunde ausging, Mt. 20, 6. 7.
traf er andere dastehend und sagte zu ihnen: Warum steht ihr hier den ganzen Tag müßig? Sagen sie zu ihm: Weil uns niemand gedingt hat. Sagt er zu ihnen: Gehet auch ihr hin in den Weingarten."

Dieses Gespräch kann nur bezwecken, festzustellen, daß diese Letzten nicht darum Leute geringerer Art waren, weil sie den ganzen Tag müßig standen. Das geschieht am besten, indem ihnen selbst Gelegenheit geboten wird, sich zu erklären. Die etwaige Verwunderung der Zuhörer über das Müßigstehen dieser Leute den ganzen Tag über erhält seinen Ausdruck in der Form der Frage des Hausherrn, erhält aber auch andererseits durch die Antwort der Arbeiter eine genügende Erklärung. Denn wäre ihre Antwort als unwahrhaftige Ausrede aufzufassen, so müßte das irgendwie angedeutet sein. Daß der Hausherr ihre Antwort gelten läßt, zeigt der Umstand, daß er ihnen daraufhin ohne weiteres Arbeit gibt. Einige Handschriften fügen gleich V. 4 hinzu: ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον λήμψεσθε. Allein die besten Handschriften haben diesen Zusatz nicht (auch nicht Syr^{sin}), und er konnte leicht hinzugefügt werden, um eine

besondere Motivierung für den ungewöhnlichen, unverhältnismäßigen Tagelohn dieser Leute zu geben. Der Zusatz wird deshalb mit Lachmann, Tischendorf, Westcott-Hort, Weiß, Nestle zu streichen sein.

Es hat doch nicht viel zu sagen nach der einen oder anderen Richtung hin; denn augenscheinlich soll das Verhältnis der Letzten nicht individualisiert werden[1]). Nur hat dieses spezielle Gespräch dafür gesorgt, daß sie nicht in ein besonders ungünstiges Licht in Bezug auf ihren moralischen Charakter zu stehen kommen. Halten wir noch dazu fest, daß die Arbeiter, alle ohne Ausnahme, Lohnarbeiter sind, alle Lohn zu bekommen erwarten, teils infolge besonderer Verabredung nach Maßgabe des üblichen Tagelohnes, teils infolge eines ausdrücklichen Versprechens, teils infolge billiger Erwartung. Damit bleibt nur ein Unterschied übrig: die Arbeitszeit und demgemäß das Arbeitsquantum und die Arbeitsmühe.

Gemäß dieser absoluten Gleichheit einerseits und dem ebenso augenfälligen Unterschied andererseits müssen nun Arbeiter wie Zuhörer verschiedenen Lohn bei der Abrechnung erwarten. Etwas anderes erscheint unbegründet. Doch hier steht eine besondere Überraschung bevor.

Mt. 20, 8. V. 8: „Da es aber Abend geworden, sagt der Herr des Weingartens zu seinem Verwalter: Rufe die Arbeiter und zahle ihnen den Lohn aus, den Letzten zuerst bis zu den Ersten."

Es soll demnach mit den Arbeitern der elften Stunde angefangen werden. Diese sind die „Letzten", nicht nur weil sie zuletzt angekommen sind, sondern vorzüglich, weil sie am wenigsten gearbeitet haben. Es ist ein Unterschied an Arbeits-

---

[1]) Daß nicht das Fehlen jenes Zusatzes hier, verglichen mit V. 4, irgend einen Unterschied statuiert in Bezug auf die Lohnbedingungen, beweist Goebel klar, indem er sagt: „Wer freilich V. 4 aus dem allgemeiner lautenden Anerbieten auf ein freies Vertrauen der später Gedungenen zu der Güte des Hausherrn schließen zu dürfen vermeinte, der mag dann auch an dieser Stelle aus dem eventuellen Fehlen jenes Anerbietens konsequenterweise schließen, daß diese Tagelöhner an einen Lohn überhaupt gar nicht mehr gedacht und nur zu ihrem Vergnügen der Weinbergsarbeit sich unterzogen haben."

menge, welche diese Letzten am niedrigsten stellt, während die Ersten dem Hausherrn ganz andere Werte in Form des Arbeitsertrages eines ganzen Tages geleistet haben. Es ist natürlich dieses Verhältnis, welches in der Bilderzählung durch die Dingung zu verschiedenen Tageszeiten ausgedrückt werden soll. Der Hausherr läßt die Arbeiter durch einen Verwalter rufen. Ein solcher ist in der ganzen Erzählung vorausgesetzt, da der Hausherr durch die Herbeischaffung von Arbeitern dermaßen in Anspruch genommen zu sein scheint, daß er nicht persönlich die Arbeit leiten kann. Ob aber dieser Zug bei der Deutung seinen Platz haben soll, ist dagegen mehr als zweifelhaft. Daß die Letzten zuerst gerufen werden, ist aus der Ökonomie der Erzählung leicht zu verstehen. Sie müssen nämlich vor aller Augen erscheinen, um zu dem Wortwechsel mit den Ersten Anlaß zu geben, welcher der Hauptnerv der ganzen Parabel ist, der Zielpunkt, wozu alles Vorausgehende nur Basis und Vorbereitung bildet. Nur in dieser Weise kann etwas Derartiges in der Form der Erzählung hervortreten, unter Voraussetzung vollständiger Naturtreue. In der Benennung „die Ersten" liegt an sich keine besondere Würdigung ihrer Arbeit. Denkt man sich aber, daß ein jeder fortgeht, sobald der Lohn ausbezahlt ist (was ja gewöhnlich geschieht), so würde für die Ersten keine Gelegenheit zum Einspruch da sein, falls sie zuerst berufen wurden, und damit wäre jene Hauptsache nicht als ein natürliches Glied der geschilderten Begebenheit zur Entfaltung gekommen.

Daß die Abrechnung denselben Tag geschieht, ist auch ein realistischer Zug. Denn es heißt Deut. 24, 15: „Je am gleichen Tag sollst du ihm[1]) seinen Lohn auszahlen, ehe noch die Sonne untergeht, denn er ist arm und verlangt sehnsüchtig danach; sonst ruft er Jahwe wider dich an und du bist einer Verfehlung schuldig[2])." Demgemäß erhalten die Arbeiter den Lohn ὀψίας, was die Zeit von sechs Uhr bis zum Anfang der Nacht bedeutet.

---

[1]) Dem armen Tagelöhner, sei er ein Israelit oder ein Ausländer (V. 14).

[2]) Dieselbe Regel bei den Rabbinen nach Mischna: Ein Arbeiter, der gedungen ist, einen Tag zu arbeiten, hat den Anspruch, dieselbe Nacht schon seinen Lohn zu fordern. Einer, der für gewisse Stunden gedungen ist, fordert seinen Lohn denselben Tag oder dieselbe Nacht.

Mt. 20, 9. V. 9: „Als aber die von der elften Stunde kamen, empfingen sie je einen Denar.“

Sie erhalten den vollen Tagelohn, obschon ihre Arbeit dem Herrn unmöglich den entsprechenden Ertrag geleistet haben kann. Selbst wenn man ihre frischen Kräfte und die günstige Tageszeit in Betracht zieht, kann doch die Arbeit einer Stunde, zudem unter einem Verwalter, nicht denselben Arbeitswert ergeben haben, wie die Arbeit von zwölf Stunden. Deshalb mußte die Höhe des Lohnes das Aufsehen aller gegenwärtigen Arbeitsgenossen erregen, was auch das Folgende zur Genüge zeigt. Sie mußte Erwartungen wecken, und das wird auch ausdrücklich gesagt. Was mit den zwischenliegenden Arbeitern geschieht, das wird nicht gesagt. Man hat daher kein Recht, unbedingt den Schluß zu ziehen, daß alle gleichen Lohn erhalten. Nach der ganzen Anlage wird nur gesagt, was nun mit den Ersten und Letzten geschieht. Es kommt ja nur darauf an, den Satz „die Ersten, die Letzten“ zu beleuchten. Und hier ist auch der Unterschied so ausgesprochen, daß dadurch die Tendenz der ganzen Parabel am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Die Zwischenliegenden interessieren deshalb an sich nicht und sind nur da, damit betont werden kann, wie äußerst verschieden die Arbeitswerte sind, indem, außer bei jeder dreistündigen Schicht, noch um die elfte Stunde wieder von neuem Arbeiter gedungen werden. Wie nun die Erwartungen der Ersten sind, sagt uns

Mt. 20, 10. V. 10: „Und als die Ersten kamen, meinten sie, sie bekommen mehr, und auch sie bekamen je einen Denar.“

Wir lesen mit Weiß, Nestle πλεῖον, weil es besser den natürlichen Gedankengang anzugeben scheint: „etwas mehr“ und nicht „einige mehr“. τὸ ἀνὰ δηνάριον (Westcott-Hort, Weiß, Nestle), wo der „rückweisende Artikel“ τό bezeichnet, daß das dasselbe ist, wie das früher erwähnte: „Es empfing ein jeder den Denar.“ Diesen Ausfall der Lohnauszahlung finden sie nach zwei Richtungen hin überraschend: daß die Letzten so viel bekommen, und überraschend, daß in dem Falle die Ersten nicht mehr bekommen. Dieser Gedankengang ist auch mit dem gesunden Geschäftssinn ganz übereinstimmend, und die von dem Hausherrn befolgte Handlungsweise demnach paradoxal. Es kann im praktischen Leben dieser Welt diese Handlungsweise nun und nimmermehr

mustergültig sein. Sie würde unter allen Umständen dasselbe wie hier zur Folge haben: Murren und Mißvergnügen unter den Arbeitern, die schlechtesten Voraussetzungen für einen guten und energischen Betrieb. Somit ist diese Handlungsweise in bürgerlichen Verhältnissen das Gegenteil von Lebensweisheit. Vieles gegen geringe Arbeitsleistung zu geben, ist an sich dumm; ungleichmäßig zu geben und damit Mißvergnügen zu schaffen, ist ebenso dumm, wenigstens als Regel hingestellt; als Ausnahme mag es Sinn und Nutzen haben. Hier aber soll es als Regel gelten; denn darin liegt eben die Pointe. Dann aber ist es auf dem Gebiet des Alltagslebens ebenso paradoxal, wie der Satz, den es beleuchten soll.

V. 11: „Als sie es aber empfingen, murrten sie gegen den Hausherrn und sagten: Diese da, die Letzten, haben eine Stunde zugebracht, und du hast sie uns gleichgestellt, die wir die Last und die Hitze des Tages getragen haben." Mt. 20, 11.

μίαν ὥραν ἐποίησαν. Es macht wenig Unterschied, ob wir auffassen: „eine Stunde zugebracht", was durch neutestamentlichen Sprachgebrauch gesichert ist (Acta 15, 33; 18, 23; 20, 3. 2. Cor. 11, 25. Jac. 4, 13), oder aber: „eine Stunde gearbeitet", was als ein Hebraismus erklärt werden müßte. Es ist nur eine feine Schattierung, welche dadurch angedeutet wird, und ohne alle praktisch-exegetische Bedeutung. Die Entrüstung der ersten Arbeiter gilt nicht nur der Tatsache, daß sie größeren Arbeitswert geleistet, sondern vorzüglich der, daß sie mehr Mühe gehabt haben. Sie berufen sich auf den allgemeinen Grundsatz aus Pirke Aboth (5, 23): „So viel Mühe, so viel Lohn", demnach auf einen herkömmlichen, allgemein gültigen Grundsatz. Jene haben eine kleine Stunde in der Abendkühle mit frischen Kräften verbracht; sie selbst den ganzen Tag mit der Schwere des Volltages und der Hitze desselben. Bengel: onus intrinsecus a labore, aestum extrinsecus a sole. Dieser Zug ist auch naturgetreu. Je größer der Kräfteverbrauch, zu einer desto höheren Lohnforderung glaubt sich der gemeine Mann berechtigt. Und darin ist seine Denkweise nur natürlich. Es ist demnach gar nicht als ein Zeichen etwa niedrigen Charakters aufzufassen, daß er das erwähnte Verfahren ungereimt findet. Im Gegenteil! es

wäre eine sonderbare Erscheinung, welche sich als unnatürlich ausnehmen würde, wenn ein gewöhnlicher Arbeitsmann darin eine höhere Gerechtigkeit oder irgend eine Art Billigkeit hätte sehen können. Deshalb läßt ihn auch Jesus nach dem Maßstabe seiner eigenen Auffassungsweise sprechen. Gerade durch solche Züge wirken die Parabeln Jesu so schlagend. Die Zuhörer (und Leser) geben zu: Ganz wie im Leben! In sehr freundlicher Form kommt deshalb die Belehrung:

Mt.20,13.14. V. 13, 14: „Er aber antwortete einem von ihnen: Freund, ich tue dir nicht unrecht; bist du nicht auf einen Denar übereingekommen? Nimm das Deine und gehe! Ich will aber diesem, der der Letzte ist, so viel geben, wie dir auch."

Hier wird auf den Vertrag zurückgegangen, auf den Vertrag: die Rechtsgrundlage für den Tagelohn. Gleichzeitig wird auf den Denar hingewiesen, den herkömmlichen Lohnsatz, die Grundlage für die Billigkeit. Von beiden Gesichtspunkten aus ist kein Einwand möglich. Deshalb ist die folgerichtige Schlußfolgerung auch das, wozu der Hausherr nachher auffordert. Der Arbeiter hat eben nur seinen Lohn zu nehmen und fortzugehen. Der ist sein mit Recht und Billigkeit, und der soll ihm werden. Nun bleibt ihm nur übrig, nach Hause zu gehen. Es liegt hierin nicht, wie einige meinen, ein Wegweisen von unbilligen Menschen, nein, das Ganze ist von der ruhigen Sprache der unwiderstehlichen Gedankenrichtigkeit geprägt. Die ganze Schneidigkeit liegt in der Logik, die freilich ins Fleisch einschneiden kann. Damit ist diese Seite der Sache fertig. Was der Hausherr dem anderen gegenüber tut, liegt ganz in seinem eigenen Willen. Die Arbeiter aus der ersten Schicht haben das Ihrige erhalten, zu freier Verfügung nach eigenem Willen. Dieselbe freie Verfügung behält sich der Hausherr mit seinem Eigentum vor. Das ist sein unstreitiges Recht.

Mt. 20, 15. V. 15: „Darf ich nicht mit dem Meinigen tun, was ich will?"

Die Schlußfolgerung ist bindend und der Beweis sieghaft. Damit ist das Unrecht des anderen bewiesen, sowohl über seinen wie des Arbeitsgenossen Lohn zu klagen. Tut er es dennoch, so ist nur eine Erklärung möglich: „Oder ist dein Auge

böse, weil ich gut bin?“ Jesus richtet dies als eine Gewissensfrage an ihn. Damit ist der Beweis für die Richtigkeit der Paradoxie so siegreich geführt, daß nur eine so häßliche Untugend wie Neid (Invidia a nimis intuendo fortunam alterius, Cicero) die Handlungsweise bemängeln kann. πονηρός ὀφθ. hier wie Mt. 15, 19, Mc. 7, 22 und im A. Test. = eine neidische Gesinnung. Bei den Griechen ὀφθαλμός βάσκανος.

Diese Parabel ist in ausgesprochenem Sinne eine Beweis-Parabel. An der Spitze ist die These aufgestellt und am Schlusse kehrt dieselbe These wieder. Die These ist: die Ersten werden die Letzten und die Letzten die Ersten sein.

Der Charakter dieser Parabel als einer strengen Beweis-Parabel hat zur Folge, daß die Deutung nicht darauf angelegt sein muß, zu ermitteln, was in der höheren Wirklichkeit den verschiedenen Sachen und Personen der Bildsphäre entspricht. Demnach nicht etwa so: Der Tag = die Geschichte des Menschengeschlechtes oder der Lebenstag. Die ersten Arbeiter = die Juden usw. Die Einzelheiten, welche gedeutet werden sollen, müssen dagegen als Momente eingehen in die These: die Ersten werden die Letzten. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß der Hausherr in der Parabel Gott „vertritt“ (d. h. in diesem speziellen Verhältnis) und daß die Arbeiter die berufenen Mitglieder des Gottesreiches sind, aber nur sofern sie eine arbeitsschwere Aufgabe im Gottesreiche haben.

Wir tun nun wohl daran, zuerst festzustellen, ob der Lohn = der Seligkeit sei. Diese Frage ist verneinend zu beantworten. Denn die Frage, welche gemäß dem Zusammenhang bei Matthäus behandelt wird, ist die nach einem besonderen Lohn für besondere Dienstleistungen im Gottesreich. Jesus hat gesagt, daß die Zwölf für ihre besonderen Dienstleistungen Sonderstellungen im Gottesreich erhalten werden. Nun wird behandelt, nach welchen Gesichtspunkten diese Belohnung erteilt wird. Daß alle Personen in der Parabel in dem Weingarten arbeiten, bedeutet, daß sie in der Deutung dem Gottesreich auf Erden angehören und deshalb Teil an dem Gottesreich der Vollendung erlangen und dort ihren Lohn erhalten werden. Es wird nicht

gesagt, daß sie ausgeschlossen werden, sondern daß sie ihren Lohn erhalten. Demnach bedeutet der Lohn nicht die Seligkeit, sondern besondere Vergeltung für besondere Dienstleistung.

Daraus aber folgt: in der ganzen Parabel handelt es sich um eine in der Predigt Jesu oft besprochene Frage, nämlich: nach welchen Gesichtspunkten wird der Lohn im Gottesreiche erteilt? Nun war die Antwort der Pharisäer die anscheinend so selbstverständliche: der Lohn soll ausgeteilt und abgestuft werden 1. nach Quantum und Mühe der Arbeit und 2. nach ihrem Nutzwerte. Jesus sagt aber hier in unserer Parabel: so lauten die Grundsätze für die Lohnverteilung im Gottesreiche nicht. Um das genauer und zwar auch nach der positiven Seite hin auseinanderzusetzen, läßt er nun die verschiedenen Gruppen von Arbeitern mit großem Unterschied an Arbeitsquantum, Arbeitsmühe und Arbeitsertrag auftreten. Diesen Unterschied in der schärfsten Beleuchtung hervortreten zu lassen, dazu dienen alle Züge in der Parabel und der ganze Verlauf der Erzählung. Infolgedessen sind die verschiedenen Tagesschichten so energisch darauf berechnet, diesem Unterschied Ausdruck zu geben, daß andere mögliche Zwecke mit diesen verschiedenen Zeiten ausgeschlossen sind. Mehrere Arbeitsstunden sind daher gleichwertig größerem Arbeitsquantum, die warmen Mittagsstunden kennzeichnen die größere Arbeitsmühe, der Volltag betont die besonders große Arbeitsmühe und Arbeitsmenge und Arbeitsgewinn, während die eine Arbeitsstunde das entgegengesetzte Extrem in allen drei Beziehungen vertritt. Dieser stark betonte Unterschied läßt das Ungereimte, das Paradoxale in der Handlungsweise des Hausherrn in herausfordernder Schroffheit hervortreten. Denn nun erteilt der Herr den Lohn nicht nach den genannten drei Rücksichten. Im Gegenteil! Diejenigen, deren Arbeitsquantum unbedeutend, deren Arbeitsmühe verschwindend, und deren Arbeitsertrag kaum nennenswert ist, erhalten gleichen Lohn mit denen, „die die Last und Hitze des Tages getragen haben". Das will heißen: der Lohn für besondere Dienstleistungen im Gottesreiche richtet sich nicht danach, wie viel einer sich abgemüht, geopfert, ausgerichtet hat, er wird vielmehr bestimmt durch die Maßstäbe der Güte Gottes und deren Normen, welche in

ihrem Ausschlag verschieden sind von den Normen und Maßstäben des gewöhnlichen Alltagslebens.

Ist dies aber gerecht? Das ist die weitere Frage. Besteht nicht Gerechtigkeit gerade darin, nach Maß zu erteilen, das Größere gegen Größeres, Weniger gegen Wenigeres? Darauf antwortet unsere Parabel: Es kann Gott unmöglich verwehrt sein im Übermaß zu geben, weil er doch von seinem Eigenen gibt und die Triebfeder seine überströmende Güte ist. Diese Betrachtung ist unwiderleglich. Trotzdem kann das gerade die, welche die großen Aufgaben, die umfassenderen, ertragsreicheren, mühevolleren Arbeiten erhalten haben, zum Neid verleiten. Und vor diesem Gefühl enthält jenes Wort zu den Ersten eine treffsichere Warnung, deren Richtigkeit einleuchtend ist. „Das böse Auge" darf sich nicht im ewigen Reiche Gottes finden. Es soll doch nicht damit angedeutet werden, daß die Ersten schon wirklich neidisch sind, sondern daß sie in Gefahr stehen, es zu werden. Das erhellt daraus, daß der Neid in Form der Frage auftritt: wäre „das böse Auge" im Begriff, sich hier geltend zu machen? Der Neid liegt eben und lauert im Untergrunde des Bewußtseins. Der große, dem ganzen Gedankengange zugrunde liegende Oberbegriff, von welchem unsere Parabel getragen ist, hat, gemäß einer mit der Parabelform verknüpften Gewohnheit, keinen eigenen Namen bekommen. Paulus dagegen hat das erlösende Wort gefunden, es ist die Gnade. Die Gnade als leitender Grundsatz im Reiche Gottes kommt durch die in der Parabel besonders berührte Seite der Lohnfrage so zum Ausdruck, wie wir gesehen, und zwar nicht am wenigsten zu dem Zwecke, die „Kinder des Reiches" gegen die Ansteckung einer für den Gemeinsinn im Reiche so gefährlichen Herzenskrankheit wie „das böse Auge" zu schützen. Dieser Gesichtspunkt der Gnade ist in unserer Parabel mit der strengsten Folgerichtigkeit vom Anfang bis zum Ende durchgeführt. Schon die Berufung zur Arbeit im Gottesreiche — im Weingarten — ist Gnade, und die Arbeit darin ist Gnade. Das wird mit überzeugender Feinheit dadurch angedeutet, daß der Herr voller Fürsorge dafür ist, daß die Müßigen Arbeit erhalten. Selbst zu der Zeit, da der Nutzwert für den Weinbergsbesitzer fast keiner mehr ist, dingt er doch noch die Letzten, bloß damit

sie mitkommen. Wie hat doch Paulus, indem er die Gnade zu dem punctum saliens seiner Verkündigung gemacht hat, die Herzschläge in den Parabeln Jesu tief aufgefaßt! Das wird mit steigender Deutlichkeit aus der weiteren Auslegung eben der gegenwärtigen Gruppe von Parabeln hervorleuchten.

Von Einzelheiten bemerken wir: die Vergleichung des Gottesreiches auf Erden mit einem Weingarten lag nach Jesaia Kap. 5 nahe. Mit feinem pädagogischen Verständnis benutzt Jesus bekannte Motive und baut auf dem bekannten Unterbau sein eigenes originales Gedankengebäude auf. Er möchte eben seinen Jüngern auf einmal nicht mehr als nötig bieten. Hatte er doch ohnehin genug neue und keineswegs leicht verständliche Anschauungen ihnen vorzuführen.

Das Leben im Reiche Gottes wird hier von der Arbeitsseite geschildert. Während Jesus sonst, auch bei der Berufung, das Leben im Reiche Gottes als ein genußreiches Festleben bezeichnet (Lc. 14, 16 ff.), wird es hier als ein strenges, mühevolles Arbeitsleben geschildert. Es ist eben die „Werktagsseite" des Gottesreiches, welche hier hervorgekehrt wird.

Das öfter zitierte Rabbinengleichnis, die Grabrede über Rabbi Bon, der während seines kurzen Lebens ebensoviel ausgerichtet hatte wie sogar die besten unter seinen Mitbrüdern während eines langen Lebens und deshalb gleichen Lohn mit diesen bekam, ist kürzer als das unsrige und hat eine ganz andere Tendenz, obschon es nach demselben Schema gebaut ist. Daß es kürzer ist, könnte darauf deuten, daß es älter sei und möglicherweise Jesu bekannt gewesen wäre. Das ist natürlich eine höchst unsichere Vermutung. Ist es aber so, dann würde eben dadurch die Originalität Jesu auf das Deutlichste hervorleuchten. Jenes Gleichnis ist auf dem Felde des Pharisäismus gewachsen und der Maßstab für die Lohnverteilung ist eben das Arbeitsquantum; es will beweisen, daß Gott nur scheinbar davon abweicht. In dem Gleichnis Jesu dagegen ist die Tendenz gerade die entgegengesetzte. Und alle die neuen Züge in unserem Gleichnis, wie das Gespräch mit den verschiedenen Schichten von Arbeitern und das Gespräch bei der Lohnverteilung, sind kostbare Perlen, welche uns Jesus als den Meister über alle Meister der Parabelkunst zeigen.

Jülicher kommt, obschon auf anderen Wegen, zu einer Auffassung unserer Parabel, welche in vielen Hauptzügen nicht weit von der unsrigen abweicht. Dagegen meint er dem Evangelisten eine ganz andere Auffassung zuschreiben zu sollen[1]). Nach unserer Überzeugung ganz mit Unrecht.

Mit gewohntem Scharfsinn versucht Jülicher den Beweis dafür zu führen, daß der Evangelist eine Auffassung der Parabel habe, die tatsächlich sehr schlecht mit dem Wortlaut passen würde, den er selbst gibt. Allein sowohl dieser Widerstreit zwischen des Evangelisten eigener Wiedergabe der Parabel und desselben eigener vermeintlicher Deutung als nicht weniger die Art des Beweises Jülichers für eine derartige Disharmonie macht auf uns den Eindruck, als sei es die Theorie des Auslegers, die ihn dazu verführt, dem Evangelisten eine Deutung beizulegen, die der Wortlaut der Leitmotive und der Zusammenhang nicht nahe legen, geschweige denn notwendig machen. Dagegen macht es die Theorie Jülichers erwünscht, daß die Evangelisten recht oft auf allegorischen Abwegen ertappt werden und sich öfters der tendenziösen Umdeutung von Parabeln des Meisters schuldig machen. Nach Jülicher stellt sich die Sache so: Alles kommt darauf an, was Matthäus gemeint habe mit der Deutegnome am Schluß der Parabel 20, 16: „So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten". Davon sagt er: Bei Matthäus sei diese Schlußgnome nur eine Wiederaufnahme der Einleitungsgnome 19, 30. Diese wiederum übersetzt er so: „Viele aber werden aus Ersten zu Letzten werden und aus Letzten zu Ersten". Diese Übersetzung soll durch das πολλοί statt des bestimmten Artikels notwendig gemacht werden. Der Satz könne nur wie Lc. 13, 30 eine Umkehrung der Verhältnisse in ihr Gegenteil, für die einen drohend, für die anderen glückverheißend, ankündigen, das „Letzte werden" sei für die „vielen Ersten" nach Lc. 14, 7—11 zu verstehen als eine Erniedrigung, welche die allzu Selbstbewußten schmerzlich trifft, wie umgekehrt die sich selbst erniedrigen, erhöht werden sollen. Eine radikale Umwälzung, das Oberste zu unterst kehrend, sage 19, 30 an; da 20, 1—15 durch γάρ ihm zur Begründung beige-

[1]) Gleichn. Jesu, Bd. II, S. 469—71.

geben werde, müsse Matthäus die Parabel in dieser Richtung verstanden haben. Die Glosse: „Viele sind berufen" usw. sei als echt anzuerkennen.

Die Situation der Parabel wäre somit nach Matthäus die folgende: Auf Petri Frage nach dem Lohne der Apostel Jesu für ihre großen Mühen und Opfer verspricht ihnen Jesus die Ehrenplätze bei der Wiedergeburt (19, 29), dann will er mit V. 30 sagen: aber ebenso sicher werden jene andern, welche sich zu den ersten Plätzen im Gottesreiche berufen wähnen, meistens mit Schmach hinausgeworfen werden. Der Tag der Belohnung der Apostel sei für die anderen der Tag ewiger Verdammnis... Die anderen aber seien die Normalfrommen in Israel: die Schriftgelehrten und Pharisäer. (Vgl. Auftritt Mt. 21, 23—46.)

Im Gegensatz zu dieser Auffassung, die zweifellos dem Evangelisten schweres Unrecht tut, erlauben wir uns, auf unsere obige Beschreibung der Situation zu verweisen. Die Richtigkeit derselben wird hoffentlich durch die genaue Treue gegen den Zusammenhang einleuchten. Ein weiteres Zeugnis für die Richtigkeit unserer Auffassung ist noch der Umstand, daß nach ihr sich der Evangelist nicht groben Mißverständnisses schuldig gemacht, sondern im Gegenteil ein so tiefes und feines Verständnis, wie man es eben von ihm erwarten durfte, an den Tag gelegt hat.

Jülicher gegenüber bemerken wir nur noch zweierlei: 1. Der Ausgangspunkt selbst: daß 20, 16 nur 19, 30 wiederholen wolle, ist nicht ganz genau, und 2. die Übersetzung von 19, 30 ist nicht richtig. In erster Hinsicht machen wir darauf aufmerksam, daß wir den scheinbar unbedeutenden, aber für unsere Fragen wichtigen Umstand nicht übersehen dürfen, daß die zwei Gnomen nicht ganz identisch sind. Die Schlußgnome beginnt nämlich mit den Letzten, die Einleitungsgnome dagegen mit den Ersten. Was mag der Grund sein? Zufällig ist es nicht, da die völlige Identität doch das Nächstliegende wäre. Bei der Schlußgnome ist der Grund sofort einleuchtend. Die Parabel läuft gerade in die Erzählung von der Behandlung der Letzten aus. Natürlich, richtig und in der Rede wirkungsvoll war daher auch in der Gnome die unmittelbare Anknüpfung an die Letzten. Dann ist aber die Schlußfolgerung fast unvermeidlich: in der Zwillingsgnome oben werden die Ersten vorangestellt, weil unmittelbar vorher von

den Ersten die Rede gewesen ist. Die Ersten aber sind nach dem Zusammenhang die Jünger Jesu, als welche sie die Vornehmsten in dem vollendeten Gottesreiche werden sollen. Dann aber enthält die Einleitungsgnome eine an diese großen Würdenträger des Gottesreiches gerichtete Warnung. Mögen sie ja nicht durch eine Gesinnung, deren Keime aus der Petrusfrage 19, 27 deutlich genug hervorsehen, diese hohe Stellung verscherzen. Damit ist auch die Übersetzung Jülichers als unrichtig erwiesen, indem der Zusammenhang uns zu übersetzen zwingt: „Viele Erstemänner aber werden Letztemänner werden und Letztemänner Erstemänner". Man wende nicht ein, daß eine Warnung doch nicht die Form einer direkten Aussage haben könne. Denn eben wenn ein Zustand als für viele in der Zukunft tatsächlich eintretend vorausgesagt wird, wird er gerade dadurch als Warnung um so eindrucksvoller. Ferner: die nachfolgende Begründung ist eine Gleichniserzählung, und in einer solchen kann eine Warnung nur die Form eines tatsächlichen Ereignisses haben. Aber gerade angesichts der Gleichniserzählung und durch sie beeinflußt ist die goldene Münze dieses Lehrspruchs geprägt. „Viele Erstemänner" mußte in diesem Zusammenhang stehen. Denn „die Erstemänner" schlechthin würde alle Erstemänner bedeuten, und das würde gegen Jesu unmittelbar vorher ausgesprochene Voraussetzung streiten. Viele Erstemänner dagegen enthält eine Warnung, die man nach dem Zusammenhang des ganzen Auftritts sehr passend und angezeigt findet. Allein eine Warnung solchen Inhalts erfordert ihre Begründung. Und wir haben uns davon überzeugt, daß die Parabel in großartiger Weise eine so paradoxale Ordnung der Dinge im Gottesreiche einleuchtend gemacht hat. Daher γάρ. Wenn dann der Beweis geführt worden ist und der ganze Sachverhalt seine tiefste Begründung erhalten hat in der Antwort des Hausherrn an die „Erstemänner" rücksichtlich seiner Handlungsweise mit den „Letztemännern" (was eben das Auffallende war), so wird mit οὕτως als Schlußfolgerung daraus die Schlußgnome gezogen als ein siegreich behaupteter Grundsatz, dessen Spitze durch die Voranstellung der „Letztemänner" eben am schärfsten hervortritt.

Nach dieser Auffassung — und das ist ein weiterer Beweis ihrer Richtigkeit — bildet der ganze Abschnitt 19, 27—20, 16

einen festgeschlossenen Zusammenhang. Kein vorurteilsfreier Leser kann sich dem Eindruck entziehen, daß ein solcher im Evangelium bezweckt ist. Wie die Ringe in einem Harnisch schließt sich Glied an Glied. Es ist in dem ganzen Zusammenhang keine Rücksicht genommen, kein Seitenblick geworfen auf die Gegner Jesu. Im Gegenteil! Wie bei einer Mehrheit von Auftritten gerade dieser letzten Zeit der galiläischen Tätigkeit Jesu ist alles streng auf die inneren Verhältnisse des Reichs allein gerichtet. So in der Schalksknecht-Parabel mit deren Umgebung: das ganze Kapitel 18. So in den Jungfrau-, Talent- und Wiederkunft-Parabeln mit Umgebungen: Kapitel 24 und 25. So auch hier. Abweichung von dieser Beschränkung würde allein die Glosse 20, 16 bilden, wenn sie echt wäre. Ihre Unechtheit ist denn auch von den Textkritikern fast allgemein zugegeben. Es hat demnach innere Gründe nicht für sich sondern gegen sich, wenn Jülicher aus den schärfsten Streitreden Jesu Belege herbeiholt für den Sinn der Gnome 19, 30. Lc. 13 ist eine Erzählung von dem heißesten Kampf mit mehrseitiger Front. Lc. 14 enthält jene blitzscharfen Ausfälle gegen die lauernden Pharisäer bei dem Gastmahle, die wir so sehr bewundern. Mt. 21, 23—22, 14 erzählt uns von jenem allerschärfsten Zusammenstoß, der den Pharisäern den Todesbeschluß gegen Jesum abpreßt. In diesen Zusammenhängen hat ein solcher Spruch ein natürliches Milieu. In unserem Abschnitte dagegen findet sich sonst keine Spur von Hieben gegen die Feinde, und Einmischung von Motiven aus solchen Kampfesscenen würde für die Reichsglieder den Ernst der Anforderung abschwächen und die Spitze der Warnung abstumpfen. Wir können daher unmöglich zugeben, daß der Evangelist verständnislos genug wäre, Jesu solche Mißgriffe in seiner Rede zuzutrauen.

Der Lehrinhalt unserer Parabel schließt nicht aus, daß es Unterschiede in der Stellung auch im ewigen Gottesreich geben könne. In dieser Hinsicht müssen wir Jülicher recht geben, wenn er sagt (II, 467): „Die Monotonie des jeder wie der andere ist sicher auch für die Vollendungszeit nicht das Ideal eines Mannes von so hohem Kraftgefühl wie Jesus gewesen. Aber Mt. 20, 1 ff. statuiert ja auch nicht die Unmöglichkeit von Unterschieden in Rang, Stellung und Ämtern im Himmelreich, sondern schlägt

jeden Anspruch einzelner Gruppen auf Bevorzugung nieder und formuliert das ἴσους ποιεῖν als das übergeordnete Prinzip in Gottes ebenso gnädigem wie gerechtem Wollen.“ An anderen Stellen sagt Jesus ausdrücklich, daß es Unterschiede gibt, z. B. zu Petrus Kap. 19.

Worauf diese Unterschiede beruhen und wie sie mit dem Prinzip der Gnade vereinbar sind, lehrt uns besonders die Parabel von den Talenten, die wir weiter unten besprechen werden.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Origenes († 254): Die 1. Schicht von Arbeitern = die Geschlechter von der Weltschöpfung bis zu Noah. 2. = von Noah bis zu Abraham. 3. = von Abraham bis zu Moses. 4. = von Moses bis zu den in Kanaan Einwandernden; die letzte zur Zeit Christi. — Denarius = das Heil, doch ausschließlich der Herrlichkeit, welche nur durch angewandten Fleiß erworben wird, wie jener Knecht seine anvertrauten Minen verdoppelte. Das wäre die tiefe Auffassung. Die spät Gedungenen, wenn sie Kraft und Fleiß mit zur Arbeit bringen, können in kürzerer Zeit dasselbe ausrichten, wie die anderen, die sich schonen, was leicht eben den früh Gedungenen passiert. Für die, welche an der tieferen Auffassung Anstoß nehmen, möge es nützlich sein, sich den Tag als den Lebenstag des Menschen vorzustellen[1]).

[1]) Ac vide, an primum esse ordinem dicere queas qui ab Adamo simul cum mundi fabricatione initium habuit: exiit enim primo mane Pater familias et, ut ita dicam, Adamum et Evam conduxit, ut pietatis vineam excolerent; secundum ordinem autem, qui a Noe et pacto cum eo foedere censetur; tertium qui ad Abrahamum pertinet, cum quo comprehensa quoque esse quæ ad Patres ad Moysem usque spectant, intelligendum est; quartum item ad Moysem et quæcumque in Ægypto peracta sunt et leges in deserto conditas esse referendum; postremum vero undecimæ circiter horæ ordinem Christi Jesu adventum significare (opp. omn. De la Rue, 1862, T. 3, p. 1347) . . . Cum iis autem, qui primo mane assumpti sunt, denario pactus est Paterfamilias; is vero opinor salutis est nummus (τὸ τῆς σωτηρίας νόμισμα); modo quæ ad gloriam pertinent una non completare (οὐ συνεξεταξομένων αὐτῇ τῶν κατὰ τὴν δόξαν) salutis enim nomen denarius esse videbitur: quod autem supra denarium est, ii sunt ejus nummi sicubi mentio eorum facta est, qui minam sibi traditam quinquies vel decies multiplicavit . . . Certe qui robur et industriam ad opus faciendum breviori licet tempore contendere volunt tantumdem in vinea operis fecisse possunt, quantum qui primo mano fuerant convocati, sed labori ac

Hilarius († 366): Der Hausherr = Christus, der Fürsorge für das ganze Menschengeschlecht übt und zu jeder Zeit alle zum Gehorsam gegen das Gesetz beruft. Weingarten = Gehorsam gegen das Gesetz, der Denar = Belohnung für den Gehorsam, Marktplatz = die Welt. Die Stunden wie bei Origenes. Lohn nicht nach den Werken, sondern kraft des Glaubens[1]).

Beda († 735): Der Hausherr = Gott, Weinberg = die Kirche, die Gedungenen = die Heiligen aller Tage, Denar = die Gottheit Christi, die Stunden wie bei Hilarius, mit einer kleinen Modifikation[2]).

Hieronymus († 420) vermischt zwei Gesichtspunkte: die Arbeiter der 1. Stunde seien Samuel, Jeremia, der Täufer, die der 3. Stunde die jungen, die der 6. = die reifen Männer[3]).

---

operæ pepercerant, quod iis nimirum contingit, qui summo mane acciti sunt (l. c. p. 1351) . . . . Postquam ea super proposita parabola disseruimus, hæc etiam super ea nobis in mentem veniunt, quæ his utilia esse possunt, quos profundior et reconditior offendit interpretatio. Aliquis ergo totam hominum vitam diem in parabolam expressum esse; ac ideo qui a teneris unguiculis et ineunte ætate ad opera regni Dei facienda vocati sunt, eos esse quos summo mane conducit paterfamilias, declarari dicet etc. etc. (l. c. p. 1358. 59).

[1]) Patremfamilias hunc Dominum nostrum Jesum Christum existimari necesse est: qui totius generis humani curam habens omni tempore universos ad culturam legis convocaverit. Vineam vero legis ipsius opus et obedientiam, denarium autem, obedientiæ præmium significari intelligimus . . . Forum pro sæculo accipi res ipsa admonet, æquabiliter turbis hominum, calumniarum injuriarumque contentionibus et diversorum negotiorum difficultatibus semper tumultuosis. In prima igitur hora, tempus constituti testamenti ad Noe ex matutina significatione noscendum est, tertia autem hora ad Abraham, sexta ad Moysen, nona ad David et prophetas . . . Merces quidem ex dono nulla est, quia debetur ex opere, sed gratuitam gratiam Deus omnibus ex fidei justificatione donavit (Verona-Ausg. 1730, p. 767).

[2]) Paterfamilias conditor noster, qui in vineam suam, id est ecclesiam, quot sanctos ab Abel justo usque ad ultimum sanctum, qui in fine mundi venturus est, quasi tot palmites misit . . . Denarius imaginem Regis habet, et unus quisque, qui ad ecclesiam appropinquat, in Christi debet imaginem recipere Deitatis, quam in paradiso livore serpentis perdiderat. Hujus vineæ operarii primo patres, dein legis doctores et prophetæ, ad extremum apostoli, sacrorum in ea morum excolebant, prout tempus dictaverit venustatem (In Nov. T., ed. Migne, T. 3, p. 146).

[3]) Mihi videntur primæ horæ esse operarii Samuel et Jeremias et

Thomas († 1274): Der Weinstock = die Gerechtigkeit, so viele Zweige, so viele Tugenden. Denar = ewiges Leben, weil jener Denar so viel wie zehn andere galt[1]).

Maldonatus († 1583): Einer könne in kürzerer Zeit mehr ausrichten, als ein anderer in längerer[2]).

Hugo Grotius († 1637): Man unterscheide zwischen den Bedingungen unter dem Sinai-Bunde, welche sinnenfällig und handgreiflich waren, und unter dem Zions-Bunde, welche auf Gottes Güte beruhen und unsichtbare Güter sind[3]).

Dr. Paulus († 1851): Teils wird den frühesten Mitarbeitern Jesu darin ihre gewisse Belohnung zugesichert, teils ihnen angedeutet, daß sie sich wegen dieser früheren Bekanntschaft mit Jesus nicht zum Voraus über Andere wegsetzen, einen Vorrang durch den bloßen Zeitvorteil zu besitzen glauben, vielmehr in Tätigkeit mit den späteren Anhängern Jesu wetteifern sollen . . . Jesu lag viel daran, nicht nur die 12 und die 70, sondern auch noch jeden Andern zur möglichsten Tätigkeit für seine Sache zu ermuntern (l. c. Bd. II, p. 805).

Baptista Johannes, qui possunt cum Psalmista dicere: ex utero matris meæ Deus meus es (Ψ 21, 11). Tertiæ horæ operarii sunt, qui pubertate servire Deo cœperunt. Sextæ horæ, qui matura ætate susceperunt jugum Christi. Nonæ qui jam declinant ad senium. Porro undecimæ qui ultima senectute . . . Denarius = imago et similitudo Christi (Op. p. omn. VII [Paris 1845], p. 141).

[1]) Vinea est justitia, et quot virtutes tot palmites mittit. Gregorius: Per vineam significatur sancta Ecclesia, per denarium istum significatur vita æterna, quia denarius ille valebat decem usuales. Item habebat impressam similitudinem regis. Unde quod significatur per istum denarium constitit in observatione decalogi (Com. in Mt., Parma 1861, p. 183. 84).

[2]) Christus volebat probare, plus aliquem breviori tempore quam alium longiori laborare (In IV Evv. Com., Mainz 1724, p. 418).

[3]) Quamquam nihil necesse est singulas fabellæ partes referri ad ἀνταπόδοσιν, tamen non frustra videtur duplicis conditionis fieri mentio: quia sub dispensatione fœderis Sinaitici obedientiæ merces proposita est certa, definita et sensibus obvia . . . at sub dispensatione novi fœderis Sionæi spes obedientium posita est non in rebus conspicuis sed in bonitate divina, a qua confidemus nos impetraturos ea, quæ nec oculus vidit, nec auris audivit (Annot. p. 340. 41).

H. A. W. Meyer — ohne daß der kürzere Dienst in Nachteil und der längere Dienst in Vorteil setzt (Mt. p. 377).

Keil: Letzte: welche die ewigen Güter des Himmelreiches als Lohn für ihren Dienst beanspruchen (Mt. 1877, p. 403).

Die bösen Weingärtner[1]).

Mt. 21, 33—46. (Mc. 12, 1—12; Lc. 19, 9—19.)

Die spezielle Situation dieser Parabel ist in dem Zusammenhange des Textes gegeben. Sie ist die folgende:

Schon die Huldigung des Volkes bei dem Einzuge Jesu am Palmensonntag hatte den Widerwillen der geistlichen Behörden erregt, obwohl derselbe nur indirekt zum Wort gekommen war (21, 16). Als er aber dann die Reinigung des Tempels vornimmt und im Tempel selbst seine prophetische Lehrtätigkeit fortsetzt, finden dieselben Behörden, daß hier von Amts wegen eingeschritten werden muß. Es ist kaum zweifelhaft, daß die Gegner, mit denen Jesus nach den synoptischen Darstellungen während des ganzen Auftrittes zu tun hat, dieselben sind, und zwar die offiziellen Spitzen in Israel. Zwar werden die Äußerungen von Mißfallen V. 16 den Oberpriestern und den Schriftgelehrten zugeschrieben, während nach V. 23 die Deputation aus den Oberpriestern und den Ältesten (des Volkes) besteht und nach V. 45 die über seine Verhaftung Beratenden die Oberpriester und Pharisäer genannt werden. Allein nach dem ganzen Sprachgebrauch des Neuen Testamentes hinsichtlich dieses Verhältnisses sind dies alles nur variierende Bezeichnungen des Synedriums. Während nämlich Mc. durchgängig alle seine Hauptbestandteile Oberpriester, Älteste, Schriftgelehrte nennt (8, 31; 14, 43; 14, 53; 15, 1) und Mt. und Lc. auch öfters diese erschöpfende Bezeichnung benutzen (Mt. 16, 21. 27, 41; Lc. 19, 22; 20, 1; 22, 52, wo neben Oberpriester und Älteste στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ treten), so ist doch auch die verkürzte Bezeichnung: Oberpriester, Älteste (des Volkes) bei Mt. sehr häufig (26, 47; 26, 51; 27, 1; 27, 3; 27, 12; 27, 20; 27, 41; 28, 12 und an unserer Stelle 21, 23). Auch in Acta variiert

[1]) Textkritisch: 44. Weiß will v. 44 beibehalten. Nestle hat ihn in Klammern. 45. και ακους. WH., Nestle, Weiß.

der Sprachgebrauch. Act. 4, 5 tritt das Synedrium in seiner ganzen Fülle als ἄρχοντες, πρεσβύτεροι, γραμματεῖς auf, während bald nachher (4, 8) Petrus dieselbe hochwürdige Versammlung mit Ausschluß der γραμματεῖς anredet. Anläßlich der Anklage gegen Stephanus tritt derselbe Rat auf, ohne daß die Oberpriester besonders genannt werden, und 28, 14 in der Agitation gegen Paulus bleiben die γραμματεῖς öfters unerwähnt. Das Richtige ist, daß alle diese Bestandteile, streng genommen, mit zu dem Synedrium gehören, als jeder für sich ein markierendes Glied in dem offiziellen Israel: Die „höheren Priester“ als der priesterliche Erbadel, die „Ältesten“ als Vertreter der Gemeinden und die „Schriftgelehrten“, sofern sie in dieser Verbindung besonders genannt werden, als eine Art Vertretung der „Wissenschaft“ oder des gelehrten Standes, vermutlich durch einige der Schulhäupter. Allein von den „Ältesten“ haben gewiß mehrere gelehrte Bildung besessen, werden Richter und Älteste in der Provinz gewesen sein, und deshalb ist die Weglassung von γραμματεῖς unwesentlich; sind sie doch unter den Ältesten mit eingeschlossen. Da nun die Pharisäer die Partei oder Richtung der Schriftgelehrten sind, so ist Oberpriester und Pharisäer Mt. 21, 45 faktisch = Oberpriester und Älteste, Mt. 21, 23 = Oberpriester und Schriftgelehrte Mt. 21, 16. Sehr passend ist 21, 23 Oberpriester und Älteste, weil sie dort von Amtswegen auftreten. Damit fallen die Schlußfolgerungen weg, welche Jülicher und andere aus dem Gebrauch von „Pharisäer“ hier und „Schriftgelehrte“ 21, 16 als Beweis für tendenziöse Korrektur gezogen haben.

Also: Eine förmliche Deputation, zusammengesetzt in regelmäßiger Weise aus Vertretern der hohen Geistlichkeit (Oberpriester) und der Gemeinden (Ältesten des Volkes) kommt zu Jesus in den Tempel und legt ihm die Frage vor: Mit welcher Befugnis erlaubst du dir solche Dinge (nämlich 1. diese Volkshuldigung zu empfangen, 2. prophetisch lehrend aufzutreten, 3. harmlose Geschäftstreibende auszutreiben, denen von den gesetzlichen Behörden Plätze angewiesen sind)? Gleichfalls legen sie ihm die Frage vor: Wer ihm eine solche Befugnis gewährt habe. An sich ist die Absendung dieser Deputation ganz in der Ordnung, besonders weil ja Jesus in eine Anordnung der

Obrigkeit eingegriffen hat. Wir würden heutzutage sagen, daß er eigenmächtig in eine Verfügung der Ordnungspolizei Störung gebracht hätte. Jesus erklärt sich denn auch bereit, auf ihre Frage zu antworten, falls sie zuerst eine Gegenfrage beantworten wollen. Diese Frage betrifft die Befugnis des Täufers Johannes, von dessen wohlbekannter Tätigkeit ja diejenige Jesu die direkte Fortsetzung bildete. Nun hatten wohl dieselben öffentlichen Behörden und berufenen Leiter des Volkes nicht gewagt, die Befugnis des Täufers direkt und offen vor dem Volke zu bestreiten, aber doch zweifellos hinter den Kulissen und wenigstens auf Umwegen gegen ihn unter den Machthabern agitiert. War nun des Täufers Befugnis irdischer oder himmlischer Natur? Das ist die Frage Jesu. Die Frage treibt die Gesandten der Obrigkeit in der empfindlichsten Weise in die Enge. Diese Behörden, welche nicht mit der öffentlichen Meinung zu brechen wagen, wagen es deshalb ebensowenig zu behaupten, des Täufers Befugnis sei menschlicher, demnach disputabler Natur, und sie können nicht öffentlich zugeben, sie sei himmlischer Natur gewesen, weil sie damit gleichzeitig vor dem ganzen Volke (denn das Ganze spielt sich öffentlich ab!) das Urteil über ihr eigenes Verhältnis zum Täufer fällen würden. Sie sind daher gezwungen zu sagen: Wir wissen es nicht —, wodurch Jesus formaliter entbunden wird, ihnen direkte Antwort auf ihre Fragen zu geben. Damit ist doch nicht gesagt, daß er realiter keine Antwort geben wird. Im Gegenteil! Nun, da Jesus ihren Angriff abgeschlagen und sich somit gewehrt hat, folgt freilich die Antwort, und zwar eingeschlossen in einem Angriff auf diese Behörden selbst, einem Angriff, der um so vernichtender ist, als er, sich der parabolischen Redeform bedienend, sie dazu nötigt, durch ihre Antwort das Urteil über sich selbst zu fällen. Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß es damals ein durch die Sitte gesichertes Recht war, daß ein jeder Mann aus der Gemeinde den Lehrern und Leitern der Gemeinde öffentlich Fragen religiöser Natur vorlegen durfte, während die Lehrer, wenn sie anders ihr Ansehen und ihre Autorität bewahren wollten, genötigt waren, dieselben in befriedigender Weise zu beantworten. Die Zuhörer pflegten genau darauf zu achten, ob die Antworten wirklich allen billigen Anforderungen entsprachen.

Dadurch gerät diese offizielle Deputation selbst in die peinliche Notwendigkeit, so antworten zu müssen, daß die Antwort stichhaltig und überzeugend ist. Das hat unter diesen Umständen unvermeidlich zur Folge, daß diese Leute in ihrer Eigenschaft als offizielle Abgesandte genötigt werden, vor der Öffentlichkeit das Urteil über ihre eigene Haltung zu fällen. Nach zwei Richtungen treibt sie Jesus durch zwei aufeinanderfolgende Parabeln in die Enge. Durch die Parabel von den ungleichen Brüdern müssen sie indirekterweise selbst zugeben, daß sie sich weniger für das Gottesreich eignen, als sogar ihre verachtetsten Landsleute. Durch die Parabel von den bösen Weingärtnern wird ihr und überhaupt des offiziellen Israels Verhältnis zu den Heiden, den Allerverachtetsten unter den Menschen, beleuchtet.

Gehen wir zu einer näheren Besprechung unserer Parabel über.

Die Parabel finden wir auch Mc. 12, 1—12, Lc. 20, 9—19. Wenn es bei Lc., wo in der Hauptsache die Situation dieselbe ist wie bei Mt. (nur mit Ausschluß der Parabel von den zwei Brüdern), heißt, daß er sich mit unserer Parabel an das „Volk" wandte, während er sich früher mit der Deputation unterhalten hatte, so dürfen wir daraus schließen, daß dasselbe auch bei Mt. die Voraussetzung ist, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird. Doch erhellt aus dem oben Ausgeführten, daß auch nach Mt. die Menge eine anteilnehmende und interessierte Zuhörerschar ist. Die Pharisäer und die Oberpriester haben offenbar darauf gerechnet, mit ihren Fragen Jesus vor der Öffentlichkeit in Verlegenheit zu bringen. Nun zieht Jesus selbst die Öffentlichkeit in die Erörterungen mit hinein und zwingt seine Gegner, sich öffentlich brandmarken zu lassen.

Bei Mt. fängt unsere Parabel so an:

V. 33: „Es war ein Mensch, ein Hausherr, der pflanzte einen Weingarten und setzte einen Zaun darum und grub eine Kelter darin und baute einen Turm und verdingte ihn an Weingärtner und zog außer Lands." Mt. 21, 33.

Diese Parabel ist nach ihrer ganzen Anlage bei Mt. teilweise mit wörtlicher Anführung eine Nachahmung der schon damals altberühmten Parabel Jesaia c. 5. Der Hausherr hatte den Weingarten vollständig so eingerichtet, daß er in jeder Beziehung allen Anforderungen entsprechen könnte, um mit Vorteil

bewirtschaftet zu werden. Die erste diesbezügliche Vorkehrung bestand darin, daß der Weingarten mit einem Zaun umgeben war. In Palästina wurden dazu gewöhnlich hohe Mauern aus Stein verwandt (גָּדֵר), um den Garten gegen Angriffe auf die Trauben von seiten der Füchse, Schakale und Wiesel, ja wohl gar der Schafe und des Rindviehes und gegen die Aufwühlung des Erdbodens durch Eber zu sichern[1]). Ferner war eine Kelter gegraben (ληνός, hebr. גַּת). Der englische Reisende Robinson[2]) hat eine solche uralte Kelter beschrieben, die er auf der Landstraße zwischen Jaffa und Nablus (Sichem) fand. Sie war in den Felsen eingehauen zu einer Tiefe von 15 Zoll und 8 Fuß im Viereck, mit einer kleinen Neigung gegen Norden. Am Nordende dieses viereckigen Bassins fand sich ein kleineres Bassin, zwei Fuß niedriger gelegen, 3 Fuß tief, 4 Fuß im Viereck (dieses war das ὑπολήνιον Mc.). Zwischen oberem und unterem Bassin wurde die Verbindung durch ein Loch bewerkstelligt.

---

[1]) A. B. Tristram: The natural History of the Bible, 9, London 1898: Weingärten sind im Gegensatze zu anderen Landstücken immer sorgfältig mit Zäunen umgeben, und dies ist sehr notwendig wegen der Vorliebe der Schafe und des Rindviehs für Weinlaub . . . Die Trauben haben viele Feinde unter den wilden Tieren, besonders der Schakal . . . muß abgewehrt werden. Darauf wird oft angespielt. So: „Der Eber aus dem Walde frisst ihn (den Weinstock) ab, und was sich auf dem Felde regt, weidet ihn ab (Ps. 80, 14). Fangt uns Füchse, kleine Füchse, die Weinbergsverderber, denn unsere Weinberge stehen in Blüte“ (Hohel. 2, 15, p. 406—7).

[2]) Neue bibl. Forschungen, Berlin 1857, p. 137. Tristram (l. c. p. 409) sagt: „Die altertümlichen Keltern gehören zu den interessantesten Überresten im Heiligen Lande, vielleicht sind sie die einzigen noch vorhandenen Überbleibsel vom Handwerk der Israeliten vor der ersten Gefangenschaft. Sie zeugen von Weinkultur in allen Gegenden des Landes, sogar da, wo seit langem nur noch Nomaden wohnen. Die Hügel des südlichen Judæa sind voll von denselben, und in den wenig erforschten Gegenden zwischen Hebron und Beerseba fanden wir sie an allen Abhängen vor. Im Gebüsch und Dickicht vom Berge Carmel waren sie sehr zahlreich vorhanden; ich habe etwa elf allein auf dem östlichen Carmel und vier sehr nahe dem Städtchen Caiffa besucht. Sie werden wegen ihrer wenig augenfälligen Form selten von den Reisenden bemerkt und sind manchmal von Erde und Bäumen überdeckt. Allein der sorgfältige Untersucher wird sie doch an jedem Hügel antreffen können. Es giebt viele in Galiläa, besonders in der Nachbarschaft von Kades.“

Die Trauben wurden in das oberste Bassin gelegt und mit nackten Füßen getreten (in der Regel von Sklaven, weil die Arbeit schwer war), und der Saft lief dann durch das Loch in das untere Bassin hinunter[1]). Endlich baute der Hausherr einen Wachtturm, wohinein nach einem von Schoettgen mitgeteilten rabbinischen Gleichnis ein Wächter gesetzt wurde. Dieselbe Sitte hat schon Hieronymus erwähnt[2]). Trench hat sie in Spanien wahrgenommen[3]), Niebuhr[4]) der Ältere in Arabien und Ward in Indien[5]).

Der Besitzer pflegte gewöhnlich nicht selbst in oder nahe dem Weingarten zu wohnen.

---

[1]) Die Kelter bestand aus zwei Kufen, die eine unter der anderen in den festen Felsen eingehauen, am Abhange des Hügels. Am oberen Ende wurde eine Kufe gehauen, ungefähr 3 Fuß tief und $4^1/_2$ zu $3^1/_2$ m lang und breit. Die zweite Kufe war kleiner, ungefähr $3^1/_2$—4 Fuß im Quadrat und 12—18 Zoll tief. Sie waren verbunden durch zwei oder drei kleine Löcher, die dicht am Boden der obersten Kufe durch den Felsen gebohrt wurden, sodaß, wenn die Trauben hineingeschafft und getreten wurden, der Saft in die unterste Kufe einströmte (Tristram p. 408). „Das Treten wurde je nach dem Umfang der Kufe durch mehrere Männer ausgeführt, welche sich nach der althergebrachten Gewohnheit der Orientalen gegenseitig durch Zuruf ermunterten" (p. 409).

[2]) „Die Wachttürme, welche die Wächter der Frucht einzunehmen pflegten."

[3]) Solche zeitweilige Türme habe ich oft in Spanien gesehen zu der Jahreszeit, wenn die reifenden Trauben die Vorbeigehenden versuchen möchten: sie sind um so nötiger, als die Weingärten gewöhnlich ohne irgendwelchen Schutz offen an der Landstrasse liegen. Ein Gerüst aus Brettern und Pfählen ist hoch aufgerichtet und mit Matten zum Schutz gegen die Sonne versehen; darauf wird ein Wächter aufgestellt, der nun einen weiten Rundblick hat. Tristram: In vielen Einzelheiten unterscheidet sich die Weinkultur in Palästina von der in West-Europa. Der Turm in jedem Weingarten ist schon erwähnt worden (Jes. 5, 2), auch die Person, welche sich während der Weinreife dort aufhält, wegen der Entfernung der Weingärten von den Dörfern und Städten und des gänzlichen Fehlens von Wohnstätten oder Einzelhöfen in den unsichern und unruhigen Gegenden im Orient (l. c. p. 406).

[4]) Beschreib. v. Arab. p. 188.

[5]) Views of the Hindoos (II. 327): Die Eber und Büffel verursachen traurige Verheerungen auf den Feldern und Obstgärten der Hindus; um sie fernzuhalten, werden Leute auf hohen, bedeckten Gerüsten in den Feldern aufgestellt.

So war denn, mit den genannten Vorkehrungen versehen, der Weingarten zur Genüge ausgestattet: er war gegen die Angriffe auf die Trauben seitens der Tiere geschützt, er war mit einer Kelter zur Herstellung des Weines versehen, und er war geschützt gegen die Versuche von Dieben und Räubern, sich des Ertrags zu bemächtigen oder Verheerung anzurichten[1]). In diesem vollkommenen Stande wurde nun das Eigentum Weingärtnern übergeben. Das Verbum ἐκδίδωμι bezeichnet, daß der Hausherr sich der Verfügung vollständig entäußerte und den Weingärtnern völlige Selbständigkeit im Gebrauch gewährte, natürlich mit der Verpflichtung, einen gewissen Teil des Ertrages als Pachtabgabe zu entrichten. Als nun alles so geordnet war, zog der Hausherr außer Landes, nach Lc. „eine geraume Zeit".

Es wird nun von Mt. fortgefahren:

Mt. 21, 34. V. 34: „Da aber die Zeit der Ernte nahte, sandte er seine Knechte zu den Weingärtnern, um seinen Ertrag in Empfang zu nehmen."

Die Ausdrücke bei Mc. und Lc. zeigen uns, daß die Verpachtung darauf eingerichtet war, daß ein Teil der Früchte als Abgabe bezahlt wurde. Diese Weise oder dieses System (französisch das métayer-System, norwegisch „Lotbruk" genannt) war im römischen Reich besonders mit Hirten, aber auch mit anderen Pächtern gebräuchlich. Plinius (Ep. 9, 37) nennt es „non nummo sed partibus locare" und er sagt, daß für ihn selbst die einzige Weise, einige schlecht bewirtschaftete Güter wieder in den alten Stand zu bringen, eben darin bestehe, sie nach dem genannten System an solche „partiarii" zu verpachten. In der interessantesten Weise wird diese Sitte von orientalischer Seite durch Chardins Beobachtungen in Persien beleuchtet, die noch ganz besonders für die Naturtreue unserer Parabel zeugen. Er sagt[2]): „Diese Ordnung, welche sich als ein ehrliches Geschäft darstellt und ein solches sein sollte, erweist sich doch tatsächlich

[1]) Volrat Vogt (Det hellige Land, Christiania 1889, p. 184) erzählt von einer solchen Verheerung, von Nachbarn nahe bei dem Städtchen Ain-Jobrud bei Bethel verübt. Die Rinde war von 50—60 Obstbäumen in der Breite einer Hand abgerissen. Dieser Obstgarten hatte weder Steinzaun noch Wachtturm.

[2]) Voyage en Perse, ed. Langlès, V, p. 384.

als eine unerschöpfliche Quelle des Betrugs, des Zwistes und der Gewalttätigkeit, wo Gerechtigkeit kaum jemals geübt wird, und, merkwürdig genug, es ist immer der Besitzer, der den kürzeren zieht und der Übervorteilte ist.“ Ganz wie hier! Nach Lc. schickten die Weingärtner den Diener leer zurück (Betrug), nachdem sie ihn geschlagen hatten (Gewalttätigkeit). Auch Mt. berichtet von einer ähnlichen Handlungsweise.

Durch Vergleich mit Mc. und Lc. zeigt es sich, daß, was Mt. nach seiner Gewohnheit kollektiv darstellt, tatsächlich verschiedene Sendungen nacheinander angeht. Es wäre auch kaum zu begreifen, daß die Weingärtner die Mitglieder einer und derselben Gesandtschaft so verschieden behandelt hätten. Das kann Mt. mit seiner Darstellung nicht gemeint haben, um so weniger, als doch offenbar mit dieser Parabel ein summarischer Durchschnitt der langen Geschichte Israels in dieser Beziehung gegeben wird. Der Sinn muß also auch nach Mt. der sein: bei der ersten Sendung bezahlten sie mit Schlägen statt der Früchte, bei der zweiten machten sie ihrer steigenden Erbitterung durch Tötung Luft, und bei der dritten fügten sie der Tötung durch die Steinigung noch den Schimpf hinzu (vgl. Mc., der sagt, daß sie den letzten Diener dieser Gruppe „auf den Kopf schlugen und ihn beschimpften“. Mt. 21, 34. 35 entspricht augenscheinlich Mc. 12, 2—4 und Mt. 21, 36 entspricht Mc. 12, 5).

V. 36: „Wiederum sandte er andere Knechte, die mehr waren als die ersten, und sie taten ihnen ebenso.“ Mt. 21, 36.

Während der Hausherr bisher gewöhnliche Knechte gesandt hat; sendet er nun Diener höheren Ranges. Das scheint nämlich in dem πλείονας zu liegen. Diese Bedeutung hat das Wort nicht nur bei Homer, sondern auch an mehreren Orten des Neuen Testaments, so Mt. 6, 25, Mc. 12, 33, Lc. 11, 31 f.; 12, 23, Hebr. 3, 3; 11, 4. Daß hier von einer Steigerung im Rang die Rede ist, zeigt der Vergleich mit V. 37, wo der Erbe selbst auf den Plan tritt[1]).

[1]) Diese Auffassung wird von Goebel verteidigt. Ob sie durch Syrsin gestützt wird, kann ich nach Merx' Verdeutschung nicht sehen. „Andere Sclaven, die mehr waren als die ersten . . .“ konnte sogar eine sinnvolle Wiedergabe der ursprünglich zweideutigen Ausdrucksweise sein.

Es ist unleugbar, daß die drei Evangelisten bei der Wiedergabe dieses Teils unserer Parabel die graduelle Steigerung des Vergehens der Weingärtner in etwas verschiedener Weise darzustellen versuchen. Mc.: zuerst keine Bezahlung, sondern Prügel, dann keine Bezahlung, sondern schlimmere Prügel, nämlich auf den Kopf und noch dazu Beschimpfung, zuletzt keine Bezahlung, sondern, ganz rücksichtslos, Tötung. Dann wird noch, um zu zeigen, daß dies die Probe der ganzen Art und Richtung ist, hinzugefügt, daß vielen anderen (es brauchen nicht eben die Nachfolgenden zu sein, Jülicher) teils Prügel, teils Totschlag widerfuhren. Allein damit wird die Steigerung bis zur Behandlung des Erben hinauf nicht klar und bestimmt, indem die oberste Stufe der Leiter schon vorher erreicht zu sein scheint. Mt. stellt die Steigerung in einer anderen Weise dar. Zuerst eine summarische Charakteristik der Behandlungsweise. Dieselbe bestand in Schlägen, Totschlag, Steinigung. Dann aber wird die Steigerung dadurch erzielt, daß die neue Gesandtschaft aus Personen höheren Ranges besteht. Dieselbe Mißhandlung dieser Höhergestellten ist ja, von einer Seite betrachtet, eine Steigerung der Frechheit, und diese Steigerung wird fortgesetzt, indem nun die höchste Rangsperson, der Sohn, erscheint und eine ähnliche Behandlung erfährt. Lc. hat eine noch strenger durchgeführte Steigerung: 1. Schläge, 2. Schläge und Beschimpfung, 3. blutige Mißhandlung und Hinauswerfen der Leiche. Der Totschlag ist dem Sohne allein vorbehalten.

Es scheint dies eine verschiedene Wiedergabe der lebendigen Überlieferung zu sein. Die von vielen Auslegern beliebten Versuche, eine Stufenleiter der gegenseitigen Abhängigkeit unserer drei Quellen aufzustellen, kann bei uns nur Mißtrauen erwecken. Denn wenn erst geraten werden muß, kann ebensogut Lc. ursprünglicher sein als Mc. (J. Weiss), wie umgekehrt (Jülicher), oder Spuren einer älteren Quelle als die des Markus vorhanden sein (B. Weiss). Das ist lauter unsicheres, subjektives Dafürhalten, das kaum für andere als für den Urheber fest überzeugend ist. Die Evangelisten hatten zudem mehr Quellen als unsere drei synoptischen als Vorlagen (vgl. Lc. 1, 1: πολλοί) und noch dazu eine lebendige Überlieferung. Für das Verständnis

unserer Parabel ist es übrigens völlig belanglos, wie man darüber denkt.

Die Form ἐκεφαλίωσαν bei Mc. verursacht den Auslegern viel Kopfzerbrechen und führt, weil diese Form in der vorhandenen Literatur sonst nicht zu finden ist, zu vielerlei Verbesserungsvorschlägen und erratenen Lesarten (ἐκοφάλισαν [van de Sande, Bakhysen] ἐφακάκρωσαν usw.). Jülicher meint sogar, daß die Übersetzung der Itala „in capite vulneravit" auf einer Konjektur beruht. Doch wollen wir uns in diese umhertappenden Sprachvermutungen, die übrigens Mt. nichts angehen, nicht weiter vertiefen.

Vers 37 lautet bei Mt. so:

V. 37: „Zuletzt aber sandte er seinen Sohn zu ihnen, Mt. 21, 37.
indem er sich sagte: vor meinem Sohn werden sie sich scheuen."

Der Zuhörer ist darauf gespannt zu erfahren, zu welchem Mittel der Hausherr nun greifen will, um seine Autorität durchzusetzen und sein Eigentumsrecht zu behaupten. Statt, wie man hätte erwarten können und billigen müssen, Gewalt zu gebrauchen und Strafe eintreten zu lassen, geht der Hausherr sogar einen Schritt weiter in seiner milden Langmut und sendet seinen Sohn. Mc. betont das Opfer, das er dadurch bringt, mit den Worten: „Noch hatte er einen einzigen geliebten Sohn, den sandte er zuletzt", während Lc. die sorgfältige Überlegung des Hausherrn stärker hervorhebt, und die Sendung des Sohnes als das letzte Mittel bezeichnet, das doch wohl zum Ziel führen muß. Allein, indem der Hausherr darauf rechnet, daß sie sich vor dem Sohn scheuen werden, übersieht er ganz, daß die Weingärtner in dem Sohn vor allen Dingen den Erben sehen, denn es heißt:

V. 38: „Die Weingärtner aber, wie sie den Sohn Mt. 21, 38.
sahen, sprachen sie bei sich: das ist der Erbe; kommt, laßt uns ihn töten und sein Erbe für uns behalten."

Die Weingärtner haben bisher tatsächlich wie selbständige Besitzer gewirtschaftet. Als nun der Erbe kommt, meinen sie, die Gelegenheit benützen zu sollen, um sich die bleibende Verfügung über das Eigentum zu sichern. Sie gehen hierbei davon aus, daß der Hausherr, der in der weiten Ferne weilt, und der

so lange ihre Handlungsweise unbestraft gelassen hat, nunmehr in derselben Weise wie früher auch gegenüber dieser letzten und ärgsten Ungerechtigkeit auftreten wird. Die Langmut des Hausherrn hat sie eben schließlich dazu gebracht, ihn ganz außer Betracht zu setzen. Dies ist auch ganz erklärlich. Denn wenn sie nie strafende Strenge erfahren hat, pflegt die Frechheit die Überhand zu gewinnen und der Respekt ganz auszusterben. Es ist dies ein feiner psychologischer Zug. Demgemäß handeln sie auch. Denn es heißt bei Mt. Vers 39:

Mt. 21, 39. V. 39: „Und sie nahmen ihn und schafften ihn hinaus aus dem Weingarten und töteten ihn."

Hiermit wird ein doppeltes Vergehen ausgesagt. Erstens werfen sie den Erben in gewalttätiger Weise aus seinem eigenen Besitztum hinaus, und zweitens vollenden sie ihre Untat, indem sie ihn totschlagen. Durch diese beiden Handlungen zusammen bezeichnen sie in der bündigsten Weise sich selbst als alleinige Besitzer des Weingartens.

Mc. hat eine andere Ordnung: töten ihn und werfen ihn hinaus. Jülicher meint, diese Ordnung sei die richtige, indem er den alten Ausleger Juvencus (III, 732) zitiert: obtruncant jaciuntque foras trans scepta cadaver, und hinzufügt: „Das ist das non plus ultra von Schändung einer Respektsperson, daß man ihn totschlägt und selbst seinem Leichnam noch die einfachsten Ehren versagt, ihn draußen den Geiern zuwirft." Es ist für das Ganze nicht von Belang, für welche dieser Auffassungen man sich hier entscheidet, wenn man nur nicht darin einen Wink sieht, daß Jesus außerhalb der Stadt gekreuzigt werden sollte. Denn wir dürfen nicht übersehen, daß es für jüdische Gefühlsweise recht natürlich war, eine Person hinauszuführen, ehe man sie tötete, weil das Blut eines getöteten Mannes die Tötungsstätte, hier den Weingarten, im höchsten Grade unrein machte.

Hier, wo die wohlvorbereitete Krisis notwendigerweise folgen muß, legt Jesus den Abgesandten direkt die Frage vor, was für Maßregeln nun der Hausherr in der beschriebenen Situation treffen müsse. Wie oben gesagt, konnten sich nach herkömmlicher Sitte sogar diese Würdenträger nicht wohl der Beantwortung entziehen. Schweigen wäre in diesem Falle vernichtend

für ihr Ansehen beim Volke, welches sie immer zu bewahren suchten, weil ihre Macht darauf hauptsächlich beruhte. Allein sie wagen auch nicht in einer Weise zu antworten, die den Rechtssinn der Anwesenden verletzen würde. Da nun der hier in der Parabel vorgeführte Fall keinen Zweifel gestattet, so sind sie genötigt, so zu antworten, wie sie es tun, obschon sie einsehen, daß die Antwort das Vernichtungsurteil über sie selbst enthält. Denn die Antwort ist einfach eine gedankenrichtige und sachliche Schlußfolgerung aus den Prämissen der Parabel. Es heißt nämlich

Mt. V. 41: „Sagen sie zu ihm: er wird die Übeltäter übel umbringen, und den Weingarten wird er andern Bauern übergeben, die ihm die Früchte abliefern zur rechten Zeit.“ Mt. 21, 41.

Damit ist kundgegeben, daß die Langmut des Besitzers nunmehr erschöpft sein muß, und daß jetzt nicht mehr von einer bloßen Züchtigung die Rede sein kann, sondern von einer Vernichtung, die, der bösen Gesinnung der Übeltäter gemäß, in gar keiner milden Weise vorgenommen werden kann. Ebenso folgerichtig ist die andere Seite der Sache: daß der Weingarten anderen übergeben wird und zwar solchen, die ihre Pflicht zur rechten Zeit tun.

Bei Mc. und Lc. sieht es aus, als wäre die Frage und Antwort auf diesem Punkt lediglich eine Redefigur, wobei Jesus selbst seine eigene Frage beantwortet, während bei Mt. von einem wirklichen Zwiegespräch die Rede ist. Nach Maßgabe der zeitgenössischen Sitten ist beides denkbar. Wie oben erwähnt, würde ein solcher Wechsel von Frage und Antwort der Beteiligten nicht nur sehr wohl mit der morgenländischen Lebhaftigkeit übereinstimmen, sondern es war dies ein nicht seltenes Vorkommnis, welches wir häufig in den Rabbinenschulen und öfters in den Lehrgesprächen Jesu mit Jüngern und andern treffen. Der ganze Auftritt ist ja überdies eine „Verhandlung“ zwischen den Beteiligten. Insofern ist eine solche Zurede mit Frage wie V. 40 und 41 völlig stilgerecht und als Gegenangriff sehr wirkungsvoll. Dieselbe Weise, den oppositionslustigen Gegner das Fazit einer Parabel durch seine eigene Antwort auf die ihm vorgelegte Frage ziehen zu lassen, finden wir wieder sowohl in der

vorhergehenden Parabel V. 31, wie auch in der Parabel vom „barmherzigen Samariter" Lc. 10, 36, und bei sonstigen Gelegenheiten. Es ist eben für Jesus eine gewöhnliche Form, die wohl gar in der alten Nathan-Parabel ihr klassisches Vorbild hat. Indes ist auch die bei Mc. und Lc. in dieser Parabel vorkommende Form ebensogut möglich, obwohl nach dem oben Angeführten weniger wahrscheinlich. Vielleicht, daß die Quellen der letzteren Evangelisten auf diese Seite der Sache nicht aufmerksam gewesen sind.

Andererseits gibt die Wiedergabe bei Lc. einem in der Situation liegenden seelischen Moment Ausdruck, welches zweifellos vorhanden gewesen ist, nämlich einem gewissen Widerstreben der Gegner, darauf die einzig richtige, von der Situation geforderte Antwort zu geben. Schon Chrysostomus hat darauf geachtet und folgenden Vorschlag zur Auffassung der Stelle bei Lc. gemacht: Jesus sagt: „Was wird nun der Besitzer des Weingartens tun?" Sie antworten: „Nun wird er gewiß selbst kommen, der Herr." Jesus wiederholt: „Ja, fürwahr! er wird kommen — — —." Wozu die Gegner mit Entsetzen ausrufen: „Das darf nimmermehr geschehen!" Es ist auch gar nicht ausgeschlossen, daß die Spannung der Situation die Gegner dermaßen hingerissen hat, daß sie alles Nachdenken vergessen und, gleichwie David dem Nathan, ganz unbefangen geantwortet haben, um erst nachher, etwa durch die folgenden Worte Jesu, darauf aufmerksam zu werden, daß diese Parabelansprache ein tötlicher Angriff auf sie selbst gewesen ist, namentlich aber darauf, wie vernichtend jenes letzte Moment sie getroffen hat.

Jesus macht nun die direkte Anwendung des Schlußeffekts der Parabel, und zwar in einer für Juden besonders schlagenden Weise, indem er zeigt, daß damit eine alttestamentliche Weissagung erfüllt wird, daß demnach dies alles in Gottes Rat vorausbestimmt ist. Es heißt nämlich

Mt. 21, 42. V. 42: „Sagt Jesus zu ihnen: habet ihr noch nie in den Schriften gelesen: der Stein, den die Bauleute verwarfen, der ist zum Eckstein geworden. Vom Herrn ist er gekommen und wunderbar ist er in unseren Augen."

Da die Bauleute Israel und seine Leiter sein müssen, so muß der Stein etwas für die israelitische Theokratie Grundlegendes

bezeichnen, welches nach der Überzeugung Jesu im „Reiche Gottes“ seine Vollendung findet, und dieses Grundlegende muß der historische Messias selbst sein, als welchen Jesus sich selbst bezeichnet. Er will damit sagen: Weit davon entfernt, daß mir dieser Ausfall unerwartet erscheint, ist vielmehr dies alles in Gottes Rat vorausbestimmt. Daraus aber folgt, was in Vers 43 ausgesagt wird:

V. 43: „Darum sage ich euch: es wird das Reich Gottes von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben bringt.“ Mt. 21, 43.

Es wird damit gesagt: nachdem das Reich dem Judenvolke als solchem genommen ist, wird es einem neuen Gottesvolke übertragen, dessen Anspruch nicht auf der fleischlichen Abstammung, noch der geschichtlichen Erwählung beruht, sondern auf dem sittlichen Wert und der Fähigkeit, die Bestimmung des Gottesvolkes zu erfüllen.

Was die Wirkung dieses gewaltigen Parabelgefechts sein mußte, war leicht vorauszusehen, und was in dem folgenden gesagt wird, erscheint daher als selbstverständlich:

V. 45, 46: „Und da die Oberpriester und die Pharisäer seine Parabeln hörten, da erkannten sie, daß er von ihnen rede, und sie suchten ihn zu greifen, aber sie fürchteten die Massen, weil diese ihn für einen Propheten hielten“. Mt. 21, 45. 46.

Indem wir nun zu der Deutung der Parabel übergehen, müssen wir zuerst entscheiden, ob sie eine Beweis- oder Illustrations-Parabel ist. Diese Entscheidung ist gerade bei unserer Parabel nicht ganz einfach. Sicher ist, daß die Parabel tatsächlich einen Beweis enthält. Sind doch die Gegner Jesu durch seine Frage gezwungen worden, zuzugeben, daß es gerecht war, das Reich von ihnen zu nehmen und es einem andersgesinnten Gottesvolk zu übergeben. Indes scheint doch der Zweck der ganzen Parabel nicht damit erschöpft zu sein, diese eine Wahrheit zu beweisen und Prämissen zu diesem Beweis zu liefern, sondern sie scheint zum mindesten ebensosehr den Zweck zu haben, das Verhältnis des ganzen offiziellen Israel zum

Gottesreich und die geschichtliche Entwickelung dieses Verhältnisses zu beleuchten. Die Schlussfolgerung, welche aus der Darstellung dieser Entwickelung gezogen wird, ist zwar eine, sogar sehr wichtige Seite des Zweckes dieser Parabel. Allein die Beleuchtung, die Illustration ist eine ebensowichtige Seite, und zwar ist die Illustration bei der Anlage der Parabel nach der Wiedergabe aller Synoptiker offenbar das grundlegende Rahmenwerk. Die Parabel ist mit anderen Worten nach ihrer Anlage eine Illustrations-Parabel, worin doch der Schlusseffekt als ein Beweis angewandt wird, während eben die Illustrationen dazu eine Reihe von Prämissen liefern. Es ist bei jüdischen Parabeln nicht angezeigt, zu verlangen, daß eine jede derselben eine „reinkultivierte" Beweis-Parabel nach griechisch-aristotelischem Muster sein solle. — Die Illustration, worin Personen und Verhältnisse einer geistigen Welt durch entsprechende Züge des Bildes beleuchtet werden, findet sich in der jüdischen Parabel oft gleichzeitig mit einem aus der Bildreihe abgeleiteten Beweis. Wir können dabei beispielsweise an eine klassische Parabel wie die Nathans denken (2. Sam. 12, 1—4). Dort ist offenbar der reiche Mann = dem König, der arme Mann = dem Uriah, und die Parabel ist auf diese Deutungsweise angelegt. Gleichzeitig ist aber der Zusammenhang der Parabel darauf angelegt, die Ungerechtigkeit der Handlungsweise Davids zu beweisen. Infolgedessen ist bei der Deutung die Aufgabe zunächst die, in der illustrierten Wirklichkeit die einzelnen Züge des Bildes wiederzufinden; und zwar wird in unserer Parabel die allererste Aufgabe die sein, zu ermitteln, was mit dem Weingarten selbst gemeint sei. Der Ausgangspunkt für diese Feststellung ist, daß unsere Parabel ihre Grundlage in der Parabel Jesaia 5 hat. Was der Weingarten dort bedeutet, ist nicht zweifelhaft, da es Vers 7 gesagt wird: „Das Haus Israel ist der Weinberg Jahwes der Heerscharen, und die Männer von Juda sind seine liebliche Pflanzung." Ganz dasselbe kann in unserer Parabel der Weingarten nicht bedeuten, da die Männer hier die Weingärtner sind und der Weingarten somit der Gebrauchsgegenstand der Weingärtner. Das hat schon Origenes gesehen, wenn er sagt: „So wird, wie mir scheint, im Evangelium nicht Israel selbst bezeichnet, sondern das ihm anvertraute Gottesreich, d. h. die Lehre der heiligen

Schrift, das Wort Gottes. Ein göttlicher Ertrag davon wäre die Frucht.“ Ihm folgt Hugo Grotius, nach dem der Weingarten gleich ist der Erkenntnis der Gesetze Gottes und der Gabe der Prophetie. Ähnlich Unger: der Weinberg sei die alttestamentliche Heilsökonomie. Entscheidend für die Frage ist es, daß Jesus selbst, wenigstens nach Mt., den Weingarten gleich dem Gottesreiche setzt. Da nun aber nach Jesu sonstiger Lehre das Reich Gottes erst mit ihm anbricht und hier von einem Gottesreich die Rede ist, das schon den israelitischen Vorfahren anvertraut war, so muß das Gottesreich hier die Idee dieses Reiches bezeichnen, welche durch Christus sich zu voller Verwirklichung entfalten sollte.

Sehr treffend sagt Trench: „Bei Jes. ist der Weingarten und die jüdische Gemeinde identisch: ‚Das Haus Israel ist der Weinberg Jahwes der Heerscharen und die Männer von Juda sind seine liebliche Pflanzung.‘ Er wird deshalb nicht als anderen übergeben, sondern als in eine Wüste verwandelt (V. 5, 6; Mich. 1, 6) beschrieben. Hier dagegen, wo der Weingarten nicht verwüstet, sondern treueren Weingärtnern übertragen wird, und wo das Urteil nicht ihn trifft, sondern diejenigen, welche ihn so frevelhaft als ihr Eigentum zu ergreifen suchten, hier müssen wir den Garten als das Reich Gottes nach der Idee Jesu betrachten, die zu verwirklichen Jude und Heide nacheinander in den Stand gesetzt werden, insofern Untreue für beide in gleicher Weise seinen Verlust herbeiführen wird. Soweit freilich Israel nach dem Fleische zuerst berufen war, das Königreich der Himmel zu verwirklichen, mag gesagt werden, daß der Weingarten zeitweilig die jüdische Gemeinde war. Allein diese Ordnung war zufällig und vorübergehend, nicht notwendig und dauernd, wie die Folge reichlich bewies. Es war ein verhängnisvoller Irrtum, gegen den die alten Propheten (Jes. 6, 4), der Täufer (Mt. 3, 9) und nun der Herr Jesus selbst oft vergebens zeugten, zu meinen (Mt. 8, 12; Lc. 13, 29), daß die Juden und das Reich so identisch seien, daß es nie von ihnen geschieden werden könnte“ [1]).

Oder man kann — es ist eigentlich nur eine andere Wen-

[1]) Notes on the Parables[6], 1898, p. 201.

dung desselben Gedankens — mit Jülicher sagen (II, 403): „So wenig wie ein verpachteter Weinberg ist das Reich Gottes eine blos zukünftige Grösse, es ist schon längst da, wie der ἀμπελών in den Händen der Bauern; aber wie die freie Verfügung über diesen, der wirkliche Besitz, also das Ideal von ‚Haben' eines Weinbergs seitens der Bauern erst erstrebt wird, so gehört auch die Vollendung des Reiches Gottes erst der Zukunft an: was man in Israel davon schon besass und so schmählich missbraucht hat, sind seine Anfänge, seine irdischen Urformen. Und wenn das Ideal vom Reich Gottes nur der Zustand sein kann, wo Gott allein über Alle regiert, kein Wille neben dem seinen, wider den seinen sich geltend macht, wo Gott ist Alles in Allem, und darum Alles Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit: was sollen die Urformen dieses Reiches anders sein als die früheren Offenbarungen Gottes und göttlichen Willens an sein auserwähltes Volk, niedergelegt im Gesetz, d. h. als Fundamente der wahren Religion, die ersten Einrichtungen eines Heilsweges zu Gott hinauf, wie man sie in Israel besass, meinetwegen ‚die Theokratie'?"

Es fragt sich nun, ob es etwas dem Zaun, der Kelter und dem Turm Entsprechendes gibt. Dabei ist zu bemerken, daß diese drei zusammen in der Parabel ein Ganzes bilden, welches die Ausstattung des Weingartens vollendet und ihn leistungsfähig macht. Sie müssen also tatsächlich der Ausstattung des alttestamentlichen Gottesreiches mit dessen Institutionen entsprechen. So kann freilich gesagt werden, daß das Gesetz, welches Israel von der Heidenwelt absondert, dem Zaun entspreche, die Kelter, welche die Frucht selbst umfaßt, dem geoffenbarten Wort Gottes, und der Turm mit seiner Macht dem Priestertume. Indes bleibt doch dies alles disputabel, und die Hauptsache und das Gewisse bleibt, daß unter diesen dreien zusammen verstanden wird, was Calvin treffend adminicula ad alendam fidem nennt. Denn Trench hat recht, wenn er sagt: „All attempts to define more closely, what this tower and winepress intend appear fanciful, and though often ingenious, yet no one of them is such as to command unreserved assent." [1])

[1]) „Alle Versuche genauer zu bestimmen, was Turm und Kelter bedeuten, erscheinen als willkürlich, und obwohl oft geistreich, kann doch keiner von ihnen auf unbedingten Beifall rechnen."

Die Früchte müssen das bedeuten, was Gott immer von Israel verlangt, was er nach den Aussagen der Propheten stets bei dem Volke vermißt, nämlich die Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Erbarmung, Demut vor Gott usw. (Vgl. Micha 6, 8.)

Wir werden damit zu der Frage geführt: wer denn die ausgesandten Diener seien. In der Parabel werden die Diener ausgesandt, um die Früchte einzufordern. Die Frage ist dann: wen hat Gott zu Israel gesandt, um ihm Früchte abzufordern? Die Antwort kann nur sein: die Propheten. Deren hat Gott eine ganze Reihe und zwar zu verschiedenen Zeiten ausgesandt, und ihr Schicksal war eben das in der Parabel geschilderte. Als geschichtliches Beispiel körperlicher Mißhandlung kann Jeremia angeführt werden (Jer. 20, 1—2; 37, 15; 38, 6), Micha (1. Könige 22, 24), als Beispiel des Totschlages die Ermordung der Propheten zur Zeit Eliae (1. Könige 18, 4; 19, 10), als Beispiel der Steinigung Zacharia (2. Chron. 24, 2).

Indes muß immer bemerkt werden, daß hier in der Parabel an die Handlungsweise der Väter gegen die Propheten im allgemeinen gedacht wird. Ein jeder Leser des Alten Testaments erhält den bestimmten Eindruck, daß die Schilderungen der Parabel insofern durchaus zutreffend sind. Ferner bemerken wir, daß es Überlieferung in Israel war, daß es so gewesen, wie es die Parabel schildert, und daß Jesus selbst dieser Überlieferung getreu Mt. 23, 37 spricht von „Jerusalem, die da tötet die Propheten und steinigt die zu ihr gesandt sind". (Vgl. Lc. 13, 34. 35.)

Es ist nun die Frage: wer mit jenen Dienern höheren Ranges gemeint ist. Folgendes läßt sich für den Gedanken an den Täufer anführen:

Schon die Stellung zwischen den gewöhnlichen Dienern und dem Sohne, d. h. den Propheten und Christus, weist auf die Periode des Täufers hin. Dieser kam ja auch, um wie die gewöhnlichen Propheten dieselben Früchte wie jene zu fordern. Er erlitt den in der Parabel bezeichneten Empfang. Er wurde von Jesus selbst Mt. 11, 17—14 als eine Persönlichkeit von höherem Rang, als die gewöhnlichen Propheten bezeichnet. Schon der Umstand, daß in demselben Gespräch kurz vorher vom Täufer die Rede gewesen, mußte die Gedanken gerade auf ihn hinleiten.

Zwar hatten die Leiter der Juden den Johannes nicht eigenhändig getötet. Allein ihr Gewissen sagte ihnen zweifellos, daß sie doch auf Umwegen ihre Hand mit im Spiele hatten.

Oben ist gesagt, daß sie nicht an Johannes glaubten — und daß sie ihm feindlich waren, ist eine unvermeidliche Folge davon, daß er sie öffentlich in der empfindlichsten Weise beschimpft („Otternbrut!“) und an der empfindlichsten Stelle verwundet hatte, nämlich in ihrem Ansehen bei dem Volk. Nun waren die Pharisäer aus Prinzip, d. h. aus Popularitätsrücksichten, Gegner der Todesstrafe. Allein sie hatten viel weniger dagegen, diese Strafe durch andere besorgen zu lassen, und sie hatten deshalb zweifellos dafür gesorgt, daß der Haß der Herodias aufgestachelt wurde.

Gleichwohl ist es eine große Frage, ob nicht die ganz allgemein gehaltene Schilderung gerade dadurch jede andere Deutung ausschließt, als die, daß die offiziellen Machthaber Israels auf vielerlei Art und mit steigender Gewalttätigkeit und Frechheit die Gesandten Gottes, die Propheten, behandelt hatten, und zwar weil diese Diener Gerechtigkeit, Liebe und Demut forderten, und daß ferner die Steigerung der Frechheit zweifellos weiterführen würde.

Schließlich fragt es sich, wer die Weingärtner sind. Daß es die offiziellen Leiter Israels sind, geht aus der Anrede Jesu an diese, V. 43, hervor.

Es ist recht auffallend, daß Mt. allein Jesum sagen läßt, daß das Reich einem anderen Volke übergeben werden solle. Könnte diese Aussage nicht ursprünglich aus späteren Gemeindeerfahrungen hervorgegangen sein? Diese Möglichkeit geben wir zu. Allein der Gedanke an sich ist im Munde Jesu nicht neu und nicht einzig. Im Gegenteil! Die Teilnahme anderer Völker am Reiche ist früher und öfter von Jesus ausgesprochen worden. So, ganz wie hier, unter Betonung der gleichzeitigen Ausschließung der Kinder Israels anläßlich des Glaubens des römischen Hauptmannes (Mt. 8, 11. 12). Dasselbe wird nach Lc. in einem anderen Zusammenhange ausgesprochen (13, 28. 29). Je schlechtere Erfahrungen Jesus gegen Ende seines Lebens machte, um so klarer mußte ihm dieser Tatbestand werden, um so natürlicher mußte es ihm erscheinen, das unzweideutig und

energisch auszusprechen, besonders bei einer Hauptabrechnung wie der gegenwärtigen. Darum entspricht das, was Jesus nach Mt. 21, 43 aussagt, völlig seiner Auffassung von der Richtung, die die Entwickelung nehmen wird, liegt demnach ganz auf einer Linie mit der Gesamtauffassung Jesu. Enthält deshalb unsere Stelle ein echtes Jesus-Wort, so haben wir hier den Keim der großen und schönen Gedanken Pauli von einem Israel (gerade ein ἔθνος) nach dem Geiste, welches sein Recht nicht von der fleischlichen Abstammung von Abraham herleitet (Röm. 9, 6 ff.). Nach der ganzen Haltung Pauli ist es für uns ausgeschlossen, daß er so weitreichende Gedanken zu behaupten gewagt hätte, es sei denn auf Grundlage der für ihn höchsten Autorität: der Worte Jesu, die auf Aussagen der alttestamentlichen Offenbarung gegründet waren.

Daß mit dem Sohn und Erben Jesus selbst gemeint ist, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang. Hat er doch eben das Schicksal, welches in der Parabel dem Sohne widerfährt, und zwar aus demselben Grund: Weil nämlich die Leiter ihre selbstsüchtige Herrschaft über die Theokratie nicht aufgeben wollten, weil sie daraus nur eigene Ehre und eigenen Vorteil ernten wollten; und weil sie wiederum einsahen, daß dies alles aufgegeben werden mußte, wenn Jesus in seine Sohnes-Stellung eingesetzt werden sollte, deshalb töteten sie ihn als eine der Theokratie fremde aufdringliche Person. Daß er bei der Kreuzigung tatsächlich aus den Mauern hinausgeführt wurde, ist vielleicht ein Zufall, der doch wiederum nicht ohne symbolische Bedeutung sein dürfte. Daß Jesus trotzdem zum Eckstein des wahren Gottesreiches geworden ist, und daß das Gottesreich an ein neues Gottesvolk übergegangen ist, das weder durch Bande der Abstammung, noch der gemeinsamen Volksgeschichte mit Israel verknüpft war, das ist die Geschichte der Menschheit seit Jesus Christus.

Jülicher erklärt unser Gleichnis nicht für eine Parabel, sondern für eine allegorische Erzählung, mit der deutlich erkennbaren Tendenz, die endgültige Verwerfung der messiasmordenden Hierarchie Israels zu lehren.

Dann wird gefragt: „Dürfen wir diese in nichts zweideutige Allegorie nun aber auch als Eigentum Jesu festhalten?“ Es wird geantwortet: Ihre Überlieferung erwecke Mißtrauen. Mc. 12, 10 f. störten arg den Zusammenhang, sie seien die Zutat eines Schriftgelehrten zu der voraufgehenden Geschichte. Aus dem übrigen Inhalt könne allerdings keine Einwendung gegen die Echtheit geholt werden, da wenigstens das meiste sehr wohl von Jesus hätte gesagt werden können, obschon das Zitat aus ψ 117 ein den Zusammenhang schädigendes disparates Element sei, und, obschon Jesus sonst nicht in Allegorien (?), sondern in Parabeln gesprochen habe, könne doch niemand beweisen, daß er nicht auch außergewöhnliche Redeformen benutzt habe. „Trotzdem“, fährt der Kritiker fort, „kann ich mich des Verdachts nicht erwehren, daß die παραβολή Mc. 12, 1—9 erst von einem Gläubigen der ersten Generation herrührt, der, in Anlehnung an Jes. 5 und die Parabelreden Jesu, die er schon allegorisch deutete, hier zur religiösen Rechtfertigung von Jesu Tod ihn einreihte in die Linie der Heilsbotschaften Gottes an ein verstocktes Geschlecht, ihn begreifen lehrte als höchsten, letzten Erweis von Gottes Geduld, worauf die Strafe unmittelbar folgen müsse. Das Ganze ist, nur im Prophetenton vorgetragen, die Geschichtsanschauung eines Durchschnittsmenschen, der Jesu Kreuzigung erlebt hatte und doch an ihn als Gottes Sohn glaubte; jeder originelle Zug, jedes feinere psychologische Motiv bei den Winzern oder dem Herrn, alle dichterische Frische fehlt, und selbst untergebracht wird die Parabel noch seltsam, indem die Angeredeten sie verstehen — und eben deshalb an dem Redner die Ermordung zu vollziehen trachten, deren Scheußlichkeit und Zweckwidrigkeit er ihnen gerade vorgehalten hat!“ (II, 402—406).

Es fällt gleich auf, daß die Gründe für dieses zuversichtliche Urteil meistens auf subjektivem Dafürhalten beruhen. So wird zum Beispiel gewiss jeder unbefangene Leser die Geschichtsanschauung der Parabel genial finden. Ist es doch die Geschichtsbetrachtung von Jesu Tod und von der Bedeutung der Verwerfung Jesu seitens der Juden, welche Paulus wiederholt: Durch den Fehltritt Israels komme das Heil zu den Heiden, dieser Fehltritt mache die Welt reich, das Zurückbleiben der

Juden sei ein Reichtum der Heiden (Röm. 11, 11—12). Es ist die Geschichtsbetrachtung, auf welcher die Christenheit fußt. Ist die von einem Durchschnittsmenschen der ersten Generation geschaffen, so bezeichnet wahrlich dieser Mensch einen Durchschnitt so groß, wie der der höchsten Genies anderer Generationen.

Daß der edelste Knospenansatz Israels, die Religion Jesu, entsprungen und emporgewachsen aus den feinsten und echtesten Säften im Stamm des Volkes, doch diesem selben Volke so widerlich vorkam und so fremdartigen Geschmack hatte, daß es durch die Tötung Jesu diesen Wert von sich stieß; daß auf diesem Wege die Welteroberung des jüdischen Messianismus vollzogen werden sollte; daß die anderen, fremden Völker das Evangelium von dem Messias der Juden und seiner Königsherrschaft, ihrem Geiste doch von Haus aus so fremdartig, in sich aufnehmen sollten und wirklich daraus Frucht bringen (ποιεῖν τοὺς καρποὺς αὐτῆς) — das sagt unsere Parabel. Und eine solche Geschichtsbetrachtung wäre ein Fündlein eines Durchschnittsmenschen der ersten Generation der Gemeinde! Und eine solche Geschichtsbetrachtung wäre so leicht und seicht, daß das für ihre Nichtherstammung von Jesus sprechen sollte! Nein, nein, nein! Vielmehr gehört sie zu jenen „Geheimnissen des Himmelreichs", welche „viele Propheten, Könige und Gerechte zu sehen begehrten und haben es nicht gesehen" (Mt. 13, 17, Lc. 10, 23), während sie dagegen den Jüngern Jesu durch die Offenbarung des Meisters enthüllt wurden. Diese Geschichtsbetrachtung erfüllt uns heute noch, trotz oder wegen des Lichtes des Christentums, mit Bewunderung. Sie erhält einen Lichtstrahl tieferer Erklärung durch jenen Zug der Parabel, daß es die Hierarchen sind, welche Jesus verwerfen und zwar deswegen, weil sie in ihm den Erben ahnen, dessen Anerkennung ihre eigene Entthronung im Reiche Gottes zur Folge haben würde. Dieser eine Zug genügt, um die Behauptung Jülichers zu widerlegen, daß „jeder originelle Zug, jedes feine psychologische Motiv bei den Winzern oder dem Herrn fehle".

Wenn aber ein Mann wie Jülicher so sonderbar schief diese Sache anschauen kann, so können wir uns „des Verdachtes

nicht erwehren", dass dies mit einer erklärlichen Befangenheit in seiner eigenen Parabeltheorie zusammenhängt, dass hier eine „antecipatio mentis" vorliegt und zwar in der Art von „idola specus". Nach jener Theorie soll nämlich Jesus kaum eine Form benutzt haben, die wie unser Gleichnis teilweise einer allegorischen Deutung bedarf. Allein auch das ist ein Irrtum, was sich hier besonders deutlich zeigen läßt. Denn gerade die in unserer Parabel stattfindende Verbindung allegorisierender Illustration mit Parabel-Beweis hatte ja, wie wir oben sahen, ein geradezu klassisches Vorbild an dem berühmten Maschal Nathans. Und Vorbilder dieser Art sind doch für Jesus viel näherliegend als reinkultivierte Parabeln nach Aristoteles.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Chrysostomus († 404): Vieles ist in dieser Parabel nur angedeutet. Gottes Vorsehung ist stets von Anfang an da und will die Juden retten, zuletzt durch den Sohn, dann aber wendet sich Gott an die Heiden[1]).

Hilarius († 366): Die Absicht der Weingärtner und die durch die Tötung des Sohnes und Erben bezweckte Aneignung des Erbes ist die täuschende Hoffnung, dass durch den Tod Christi die Herrlichkeit des Gesetzes aufrechterhalten werden möchte.

Thomas († 1274): Die Parabel wird in doppelter Weise ausgelegt. 1. Der Weinberg = das jüdische Volk. 2. Gottes Gerechtigkeit, die in der Schrift versteckt ist. Nach der letzteren Auslegung: Der Turm = der Wein der Liebe. Nach der ersteren: Turm = das Opfer = Altar. Auch die Reihe der

---

[1]) Multa per hanc parabolam subindicat (αινίττεται). Dei providentiam, qua semper illis adfuit; sanguinarum eorum a principio animum nihilque praetermissum, quod ad curam eorum gerendum pertinet, quod prophetis occisis non aversus ab illis fuerit Deus, sed Filium suum miserit; quod Novi et Veteris Testamenti unus et idem est Deus; quod mors ejus magna operata sit; quod extremas poenas dent etc. (l. c. p. 639). Ideo certe hac parabola usus est, ut ipsi sententiam ferrent. Quod in Davide quoque factum, quando Nathan sententiam tulit (p. 641).

Propheten, in welchen Gottes Wein ausgepresst wird. Oder: Die Tiefe der Schrift[1]).

Grotius († 1645): — wird gezeigt, dass die Priester und Leiter der Juden so handelten in ihrem Eifer, um zu bewirken, daß dass göttliche Gesetz ihrem eigenen Ehrgeiz und Vorteil dienen möchte.

Unger: Gott vertraute den Juden das Heiligtum an. Die Frucht wurde durch die Propheten gefordert, welche sie mißhandelten. Dann kam der Sohn. Den sogar töteten sie[2]).

Das königliche Hochzeitsmahl.

Matthäus 22, 1—14.

Die Situation dieser Parabel ist im Text genau angegeben, indem unser Gleichnis als unmittelbare Fortsetzung des vorhergehenden auftritt. Es fängt nämlich bei Mt. V. 1 und 2 so an:

V. 1. 2: „Und Jesus hub an und redete zu ihnen wiederum in Parabeln folgendermaßen: Das Reich der Mt. 22, 1. 2.

---

[1]) Ideo dupliciter exponitur, sic. Hieronymus et Chrysostomus. Dicitur 1. Vinea populus Judaicus . . . 2. justitia Dei, quae occulte tradita est in sacra Scriptura . . . si autem vinea dicatur justitia, sepe dicitur occulta verba Scripturae. Secundum enim mysticum intellectum occulta Scripturae non sunt pandenda cuilibet, quia non est sanctum dandum canibus . . . Torcular ponitur, ut exprimatur vinum caritatis. Si intelligatur per vineam Judaicus populus, intelligitur per torcular altare holocaustorum. Item intelliguntur martyres, qui pro fide sanguinem fuderunt . . . Vel ordo prophetarum, in quibus vinum sapientiae est expressum. Vel potest dici profunditas sacrae Scripturae. Item totus fructus vineae congregatur in torculari . . . Per turrim templum intelligitur . . . Vel cognitio Dei. Agricolae sunt Moyses et Aaron, qui gubernaculum habuerunt. Profectus est paregre. Dominus non mutando locum sed hominem in suo arbitrio relinquendo . . . Unde dicitur peregre proficisci quando non ad quamcumque culpam poenam infligit (l. c. p. 196).

[2]) Deus sapienter institutum commisit Judaeis. Instituti fruges a Judaeis repetiit per prophetas, quos quidem isti maltractaverunt. Alios misit identidem, quibus idem accidit. Mittit Deus filium suum, quem incredibile erat istos non fore verituros. Sed hunc filium, ut libera jam ipsis sit in instituto divina licentia, ipsum interfecerunt. (Ungers Buch das ich nicht erhalten konnte, ist nach anderen zitiert.)

Himmel ist gleich geworden einem Menschen, einem Könige, der seinem Sohn die Hochzeit ausrichtete."

Es ist deutlich, daß die Angeredeten dieselben sind, wie im vorausgehenden Gespräch, nämlich die Pharisäer und die Oberpriester, und daß das „wiederum" auf die vorhergehende Parabel Bezug hat, wodurch eine neue Darstellung eigentlich desselben Gegenstandes eingeführt wird (so Meyer und Nebe). Es liegt kein Grund vor, mit Goebel zu meinen, daß die Situation nur eine der im zweiten Teil von Kap. 21 geschilderten ähnliche sei. Stellt sie sich doch bei Mt. als deren direkte Fortsetzung dar. Dabei beachten wir den eigentümlichen Gebrauch des Wortes „antwortete". Das bedeutet zweierlei: erstens im allgemeinen, daß die Parabel während einer Verhandlung in Gesprächsform gesprochen wurde, und zweitens, daß sie wirklich die Antwort auf eine Frage enthält.

Da nun aber keine laute Frage gestellt ist, so muß der Zusammenhang hier derselbe sein wie dem Nikodemus gegenüber Joh. 3, 5, wo Jesus auf die Frage antwortet, welche Nikodemus unausgesprochen im Sinne hatte. Diese Frage muß hier ein durch die vorangehende Ausführung sich ergebender Einwand sein, welcher demnach in unserer Parabel die genügende Antwort erhält. Ist dem so, so haben wir hier ganz wie im Kap. 25 eine zusammenhängende Reihe von drei aufeinander folgenden Parabeln vor uns, eine Trilogie, deren jede für sich eine besondere Seite der großen Hauptfrage behandelt. Welche Seite nun insonderheit in dieser letzten Parabel zur Behandlung kommt, das können wir erst klar machen, nachdem wir die Einzelheiten in der Bildreihe der Parabel besprochen haben.

Es heißt, daß „das Reich der Himmel gleich geworden ist usw.", „weil auch dies Gleichnis von Tatsachen ausgeht, die sich bereits in der Entwickelung des Gottesreiches herausgestellt hatten" (B. Weiß), mit anderen Worten: das Reich ist in seiner Entwickelung zu dem Wendepunkt gekommen, der in unserem Gleichnisse geschildert wird.

Es ist hier von einer Hochzeit die Rede, und wenn der Ausdruck dafür γάμοι = nuptiae in der Mehrzahl steht, wird damit auf die Reihe von Feierlichkeiten hingedeutet, woraus die morgenländische Hochzeit bestand. Wenn Kuinoel und andere

an ein Gastmahl zur Feier des Regierungsantritts des Kronprinzen denken, so hat das gewiß darin seinen Grund, daß man ohne weiteres die Hochzeit unserer Parabel mit dem Gastmahl Lc. 14, 15—24 gleichsetzt. Allein diese Identität ist keineswegs sicher, was wir weiter unten sehen werden. Sicher ist es, daß nach unserem Text von einer Hochzeit die Rede ist, wozu die Erwähnung des Sohnes und Erben im vorigen Gleichnisse die Veranlassung gegeben hat. Doch tritt nicht gerade der Sohn in den Vordergrund. Vielmehr ist der Gegenstand der Schilderung das Verhalten der Gäste.

Es heißt, daß der König eine Hochzeit ausrichtet, worin auch die gewöhnliche vorläufige Einladung mit eingeschlossen ist. Es war demnach einigen Nahestehenden angekündigt, daß sie eingeladen werden sollten. Jetzt geht diese Einladung wirklich aus[1]). Denn es heißt Mt. V. 3:

V. 3: „Und er sandte seine Knechte aus, die Geladenen zur Hochzeit zu rufen, und sie wollten nicht kommen." Mt. 22, 3.

Es zeigt sich demnach, daß die eingeladenen Nahestehenden nicht kommen wollen. Es wird kein Grund für ihr Ausbleiben angegeben, nur die nackte Tatsache. Der König ist doch nicht gesinnt, sie gänzlich aufzugeben, sondern sendet andere Knechte aus[2]), welchen sie vielleicht lieber lauschen mögen, und gibt diesen eine feste Instruktion für die Einladung. Denn es heißt V. 4:

V. 4: „Abermals schickte er andere Knechte aus mit dem Auftrag: saget zu den Geladenen: sehet, ich habe mein Mahl gerüstet, meine Ochsen und Mastvieh sind geschlachtet und Alles ist bereit: kommet zur Hochzeit! Mt. 22, 4.

Alles geschieht hier nach morgenländischen Sitten. Das ἄριστον, welches gerüstet ist, ist nach dem damaligen Sprachgebrauch eben das Mahl zu einer früheren Tageszeit, welches dem eigentlichen und wichtigsten Festmahl voranzugehen pflegte.

[1] Echa R. IV, 2. Quaenam fuit gloria Hierosolymitanorum? Nemo eorum venit ad convivium nisi bis vocatus (Wetstenius l. c. I, 469).

[2] Solche Leute wurden: vocatores, invitatores, καλήτορες, δειπνοκλήτορες genannt.

Der König will damit gesagt haben, daß das Fest zu jeder beliebigen Zeit anfangen kann, und daß umfassende, schon vollendete Vorbereitungen zu der ganzen Festlichkeit getroffen sind, indem die Ochsen und das Mastvieh schon geschlachtet wurden. Deshalb ist es nun höchste Zeit, zu kommen[1]). Damit ist auch so deutlich, daß kein Mißverständnis mehr möglich ist, ausgesagt, daß ein Zögern und Nichtkommenwollen gleichbedeutend ist mit einem Verschmähen der Ehre, welche der König den Geladenen erzeigt, und zwar um so mehr, weil es eine Einladung in einer solchen Form ist, daß sie dem König gegenüber genötigt sind, offen Farbe zu bekennen und damit zu zeigen, was in ihnen wohnt. Dies geschieht auch; denn es heißt V. 5:

Mt. 22, 5. 6. V. 5. 6: „Sie aber achteten es nicht und gingen hin, der eine auf seinen Acker, der andere zu seinem Geschäft; (6) die Übrigen aber ergriffen seine Knechte, schmähten sie und töteten sie."

Die Konstruktion der Sätze ist hier sehr klar. V. 5 und V. 6 stellen je eine Gruppe von Eingeladenen einander gegenüber. Diese sind darin gleich, daß sie alle beide der Einladung keine Folge leisten. Sie unterscheiden sich aber in der Weise, in der sie dieser Verachtung für die Einladung Ausdruck geben. Die ersten drücken diese Verachtung durch geringschätzendes Weggehen aus; sie würdigen die Boten nicht einmal einer Antwort. Die anderen geben ihrer Verachtung eine ausdrücklichere Betonung, indem sie die ehrenvolle Einladung durch eine übermütige Schmähung der Knechte (ὕβρισαν), ja sogar durch Totschlag derselben (ἀπέκτειναν) beantworten. Innerhalb der ersten Gruppe wird der Grund für die Geringschätzung der Einladung verschieden angegeben. Teils sind es an den Acker gebundene Arbeitssklaven, wesentlich aus dem Bauernstande (εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν), teils sind sie von weltlicher Gewinnsucht in Anspruch genommen, wie es so gewöhnlich unter Geschäftsleuten der Fall ist (ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ). Man hat gemeint (so B. Weiß), daß

[1]) Chardin (l. c. IV, p. 48): „Schaf und Lamm werden morgens geschlachtet und denselben Abend gegessen ... Die Perser meinen, dass frisch-getötetes Fleisch das beste sei." (Gen. 18, 7. 8; 43, 16; Prov. 9, 1—5. Trench p. 227.)

eine Handlungsweise wie die der letzteren Gruppe, Mißhandlung und Tötung der Gesandten, unnatürlich wäre. Allein wir müssen nicht außer acht lassen, daß es hier der König ist, welcher seine Untertanen (etwa Vasallen) zu einem Fest einladet, das als die Hochzeit des Kronprinzen den Charakter einer Staatshandlung hat. Abschlag in einem solchen Falle kommt daher einer Lossagung von dem Untertanenverhältnisse zum Könige gleich. Es ist deshalb an sich eine Empörung, und daß es nicht bei einer friedlichen Lossagung bleibt, sondern sich zu handgreiflichen Feindseligkeiten entwickelt, das ist nur natürlich und der allgemeinen geschichtlichen Erfahrung gemäß[1]).

Damit ist aber auch die Handlungsweise des Königs, sowie sie in dem folgenden geschildert wird, als ganz selbstverständlich erwiesen. Es heißt nämlich

V. 7: „Der König aber wurde zornig und sandte seine Heere, und sie vernichteten diese Mörder, und ihre Stadt verbrannte er.“ Mt. 22, 7.

Bei dem geschilderten Strafurteil werden nur die Schlimmsten unter den Verächtern der Einladung ausdrücklich genannt, nicht weil die anderen straffrei bleiben; auch wird die Stadt nicht besonders die Stadt der Mörder genannt, als wohnten diese in einer einzelnen Stadt für sich. Der Zusammenhang ist vielmehr dieser, daß die Schlimmsten die Konsequenz ihrer politischen Lossagung auf die Spitze getrieben hatten, daß das Seil ausgelaufen war. Tatsächlich hatten sie sich aber alle von der politischen Verbindung mit dem König losgesagt, und eine derartige Lossagung von dem Untertanenverhältnis pflegt von den Königen mit militärischen Maßregeln beantwortet zu werden. Wenn nun die gemäßigteren Elemente nicht bei der Mißhandlung und Tötung der Gesandten eingeschritten waren, so hatten sie sich jedenfalls dadurch an diesen Handlungen mitschuldig gemacht und mußten sich für ihre Stadt darein finden, das Strafschicksal mit den Blutmännern zu teilen. Die ganze Handlungsweise des

[1] Im Morgenland ist ein Fest oft von großer politischer Bedeutung — ist faktisch eine Versammlung der Vasallen des Königs; von dieser Seite betrachtet ist eine Absage als ein Aufstand anzusehen (Trench l. c. p. 221).

Königs wird dadurch realistisch folgerichtig, wie immer in den Parabeln Jesu, und wir können B. Weiß nicht beistimmen, daß bei der Erwähnung des Kriegszuges das Gleichnisbild durch Einführung eines fremden Elementes gesprengt sei. Vielmehr hätten die Zuhörer, wenn militärisches Einschreiten nicht erwähnt wäre, Grund zur Frage gehabt, ob denn der König ohne weiteres eine solche Empörung, zudem eine blutige, hatte unbestraft lassen können, wie z. B. Mitwelt und Nachwelt sich darüber verwundert haben, daß Louis Philipp in der Revolution 1848 ganz friedfertig, seine Königin am Arm, sich fortbegab. Eine solche Handlungsweise kommt demnach zwar in der Geschichte vor. Allein sie wird weder für sehr selbstverständlich noch für sehr königlich angesehen. Ein kräftiges Einschreiten wird für natürlicher gehalten.

Ebenso natürlich ist das Vorgehen, für welches sich nun der König entscheidet, wenn es jetzt weiter V. 8. 9 heißt:

Mt. 22, 8. 9. V. 8. 9: „Alsdann sagte er zu seinen Knechten: die Hochzeit ist bereit, die Geladenen aber waren es nicht wert. (9) So gehet denn hinaus an die Kreuzwege und ladet zur Hochzeit so viele ihr findet[1])."

Durch die Absage und übrige Handlungsweise der Eingeladenen waren also für die vorbereiteten Hochzeitsfeierlichkeiten die Gäste ausgeblieben. Dieser Zustand war unmöglich, und es mußte dafür gesorgt werden, die Feierlichkeiten in anderer Weise zustande zu bringen. Die Stadt war niedergebrannt, und es war festgestellt, daß die ursprünglich Eingeladenen unwürdig waren, unwürdig der Einladung selbst; dieselbe hatte sich als ein Fehler herausgestellt. Demnach war nichts anderes zu tun als Diener in die Umgegend auszuschicken, und dann natürlich in erster Linie an die Kreuzwege, wo eben Gäste in größter Anzahl getroffen werden konnten. Es galt, eine stattliche Schar von Gästen zu erhalten, damit nicht die Feierlichkeit der Hochzeit vermindert würde. Damit ist der erste Teil des Gleichnisses zu Ende. Die ursprünglich Ein-

[1]) διέξοδοι entweder „Durchgang und Ausgang" oder Viae extra urbem ducentes (Grotius) oder endlich: Kreuzwege τρίοδοι. Glossar. comp. (bei Wetstenius) ἀγυιά, διέξοδος, τρίοδος.

geladenen haben in der deutlichsten Weise ihre Unwürdigkeit an den Tag gelegt. Sie haben die verdiente Strafe erhalten, und der König hat Maßregeln getroffen, um den Mangel an Gästen zu ersetzen. Auf diesem Punkte schließt auch das Schwestergleichnis Lc. 14. Mit V. 10 beginnt ein ganz neuer Teil, wozu Lc. kein Seitenstück hatte, das sich aber doch natürlich dem Befehl des Königs im Vorausgehenden anschließt. Während nämlich V. 9 den Befehl des Königs enthält, mit einer unterschiedslosen Einladung hinauszugehen, erzählt nun V. 10, wie die Diener diesen Befehl ausführten. Es heißt nämlich:

V. 10: „Und jene Knechte gingen hinaus auf die Straßen und sammelten alle, die sie fanden, Böse und Gute, und der Hochzeitssaal wurde voll von Tischgästen.“ Mt. 22, 10.

Man muß sagen, daß die Diener den Befehl genau ausführten. Nicht nur machten sie keinen äußeren Unterschied, was ja in der Natur der Sache liegt, da sie auf die Straßen ausgesandt wurden, um alle einzuladen, die sie finden möchten. Sie machen aber auch keinen inneren Unterschied, nehmen nicht einmal Rücksicht auf den moralischen Charakter der Betreffenden, auf ihren guten oder üblen Ruf. Leiblich und geistig Verkommene werden mit einbezogen, kein Wunder, daß das Brauthaus voll wird. Diese Handlungsweise ist im Geiste des Befehls; denn im Zusammenhang mit dem Vorangehenden wird eben der Unterschied gegen früher betont. Früher eine Sichtung und eine Auswahl von Gästen schon von Anfang an, jetzt das Gegenteil, eine Einladung von jedermann und ein Befolgen der Einladung durch Gäste in hellen Haufen.

Damit ist noch nicht gesagt, daß diese Unterschiedslosigkeit eine unbedingte ist. Es will vielmehr nur heißen, daß der König selbst die Aussonderung vornehmen wird, und zwar in einer anderen Weise und nach anderen Rücksichten als früher; denn es heißt

V. 11. 12: „Als aber der König hineinkam, um die Tischgäste zu besehen, sah er dort einen Menschen, der kein Hochzeitskleid anhatte. Und er sagte zu ihm: Freund, wie bist du hier hereingekommen, da du das Hochzeitskleid nicht hast? Er aber verstummte.“ Mt. 22, 11. 12.

Um diese Situation zu verstehen, müssen wir eine morgenländische Sitte beachten. Es war herkömmlich, daß die Königsfamilie stets für sich allein speiste, eine Sitte, welche bekanntlich in Europa bis lange in die Zeit der absoluten Königsherrschaft hinein sich erhalten hat. Im Norden ist es wohl bekannt, daß der große Dichterkönig Holberg († 1754), ein Mann von dem geistigen Range eines Molière, bei der Einweihung seines eigenen Stiftes, der Hochschule zu Sorö, nicht einmal die Ehre hatte, in demselben Saal mit dem König zu speisen. Man kann sich dann denken, wie es im Orient im Altertum war. Deshalb hat gewiß Salmeron recht, wenn er sagt: Der König kam hinein, um dem Feste Ehre zu erzeigen und es aufzuheitern, da er in Folge seiner fürstlichen Würde abgesondert an einem anderen Orte speiste. Wir lesen auch Gen. 33, 32, daß Joseph auf Grund seiner fürstlichen Würde allein für sich speiste, ebenso Belsazar (Dan. 5, 1) und Ahasverus (Est. 1, 3). Selbst unter den Römern, bei denen doch die Absonderung nicht so groß war, heißt es bei Suetonius von Augustus, daß er bisweilen, aber nur bisweilen, seine Gäste besuchte, und in dem Fall nach dem Anfang des Festes kam und es vor dem Schluß der Mahlzeit verließ. Eine andere Sitte, die wir zu berücksichtigen haben, bestand darin, daß den Gästen bei solchen großen Gelegenheiten oft ein Festkleid verehrt wurde. (Darauf machen Rosenmüller und andere aufmerksam.) Diese Sitte hat sich zum Teil bis heute erhalten, ja, wird in Persien mit großer Strenge durchgeführt. So erzählt Olearius aus seiner Reise durch Persien von einer Gesandtschaft in Persien folgendes: „Obschon die Gesandten viel dagegen hatten, mußten sie, um des Königs Gäste zu sein, die von ihm geschickten Kaftans über ihre Kleider anziehen. Dieser Kaftan hatte einen weißen Grund aus Ziegenhaaren, mit Silber durchwirkt, und eingewobene Blumen von goldgelber Seide. Er wurde dem Gast beim Weggehen geschenkt[2]).“

[1]) Convivia nonumquam et serius inibat, et maturius relinquebat, cum convivae et coenare inciperent, priusquam ille adesset et permanerent digresso eo (Sueton. Aug. 74).

[2]) van Koetsveld Bd. I, S. 268. Chardin: L'embassadeur ou envoyé n'a son audience de congé autrement que revêtu de cet habit (l. c. III, 229).

Es war demnach ein weißes Festkleid, das Cicero auch bei den Römern erwähnt, und worauf in der Apokalypse Johannis wiederholt hingedeutet wird. Um so auffälliger war es, wenn einer von den Gästen diesen Anzug nicht anhatte.

Es ist nun leicht, sich die Szene V. 11 und 12 zu vergegenwärtigen. Der König kommt hinein, um die Gäste zu ihrer Ehre und zur Erhöhung ihrer Freude zu begrüßen und sie in Augenschein zu nehmen. Er kommt demnach nicht gerade, um sie zu mustern. Gleichwohl muß der Mangel eines Festanzuges bei einem einzelnen Gast sich so abstechend ausgenommen haben, daß es, was wir leicht verstehen, sogleich die Aufmerksamkeit des Königs erregt und ihn übel berührt haben muß, weil es im höchsten Grade die Harmonie des Festglanzes störte, und weil nach orientalischer Auffassung das Anziehen des von dem Gastgeber geschenkten Festanzugs erwartet wurde. War es doch eine Ehrengabe von dem König, die so verschmäht worden wäre. Der oben genannte Olearius wurde mit den Gesandten zur Tafel des persischen Königs eingeladen. „Es wurde uns", schreibt er, „von dem Mehmander gesagt, daß wir gemäß ihren Sitten ein glänzendes Kleid, das uns vom König geschickt war, über unsere Anzüge hängen und so in seiner Gegenwart erscheinen müßten. Die Gesandten wollten anfangs nicht; allein der Mehmander redete ihnen so ernst zu, indem er, wie andere auch, hinzufügte, die Unterlassung würde dem König sehr mißfallen, weil alle anderen Gesandten diese Sitte beobachteten, daß sie zuletzt nachgaben und, wie wir auch, das glänzende Kleid über ihre Schultern hängten, und so bewegte sich die Kavalkade vorwärts". Leicht verständlich wird demnach die Anrede des Königs an den Mann. Dieselbe ist weder in Form noch Ton unfreundlich, sondern erheischt nur eine Auskunft. Der Mann ist ja doch sein Gast, und das Ganze möchte auf einem Mißverständnis oder etwa einer Versäumnis der Königsdiener beruhen, welches wieder gut gemacht werden konnte. Ganz anders stellt sich die Sache dar, als der Mann nun verstummt. Dadurch offenbart sich die Versäumnis als eine

[1]) Siehe Trench l. c. p. 237.

strafwürdige Fahrlässigkeit, und deshalb hat es guten Sinn, was der König mit Bezug darauf vornimmt

Mt. 22, 13. V. 13: „Alsdann sagte der König zu den Aufwärtern: bindet ihm Füße und Hände und werfet ihn hinaus in die Finsternis draußen. Dort wird sein Heulen und Zähneknirschen."

Indem wir nun zu der Deutung dieser Parabel übergehen, ist die erste Frage, ob sie eine Beweis- oder Illustrations-Parabel sei. Es kann nicht wohl der Aufmerksamkeit entgehen, daß es sich hier darum handelt, Zustände und Verhältnisse im Reiche Gottes abzubilden, und insofern ist anzunehmen, daß Zustände und Verhältnisse, welche in der bildlichen Erzählung vorkommen, ihr Entsprechendes in den geisteswirklichen Verhältnissen des Reiches Gottes haben müssen, mit anderen Worten, daß die Illustrationen in der Parabel Zug für Zug in der Welt des Geistes wiederzufinden sind.

Was die spezielle Situation betrifft, so müssen wir diese, wie gewöhnlich, finden, indem wir eine Richtlinie von der Fragestellung am Anfang der Parabel auf die Deutegnome am Schluß derselben ziehen. Da die Parabel sich selbst als eine Antwort gibt (ἀποκριθείς), muß bei den Zuhörern eine Frage zu Grunde liegen. Und da die Summe der Lehre der Parabel in der Gnome gesammelt wird:

Mt. 22, 14. V. 14: „Denn viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt",

so muß die Frage bei den Zuhörern diese sein: Soll denn das Gottesreich dem neuen Volke etwa in unterschiedsloser Allgemeinheit übergeben werden, soll denn vielleicht überhaupt keine kritische Aussonderung ungehöriger Elemente vor sich gehen? Darauf antwortet die Parabel, gemäß der Deutegnome, im allgemeinen so: Gewiß soll eine Aussonderung vor sich gehen und zwar mit dem Ausfall, daß unter den vielen unterschiedslos Berufenen verhältnismäßig wenige Auserwählte zurückbleiben. Nach welchen Regeln aber die Aussonderung im Reiche Gottes geschehen soll, gibt nun die Parabel durch die Einzelheiten der bildlichen Darstellung an. Fassen wir denn diese ins Auge.

Es heißt, daß „das Gottesreich gleich geworden ist“, das heißt: Das Reich Gottes ist in seiner Entwickelung zu dem Punkt gekommen, wo es in der Zukunft den Zuständen ähnlich werden wird, welche in Verbindung mit dieser königlichen Hochzeit geschildert werden. Daß das Verhältnis zwischen Gott und seiner Gemeinde als eine Ehe dargestellt wird, ist aus dem Alten Testament sehr wohl bekannt (so Hosea 2, 19), und im Neuen Testament wird Christus öfters als Bräutigam geschildert (so Mt. 9, 15; 25, 1 ff; Joh. 3, 29; Apok. 21, 2. 9; Eph. 5, 22—29). In unserer Parabel ist jedoch zu bemerken, daß die Gemeinde nicht als Braut, sondern dagegen als Summe der Hochzeitsgäste auftritt, und zwar weil die Freude und die Güter des Festes den geistigen Besitz, Freude und Güter der Gemeinde darstellen. Der Bräutigam selbst tritt nicht besonders stark in den Vordergrund, da das Hauptgewicht auf die Handlungsweise des Königsvaters, das ist Gottes des Vaters, dem alten und neuen Gottesvolke gegenüber gelegt wird. In seinem Verhältnis zu dem alten Gottesvolke bewahrt Gott seine Treue gegen eingegangene Übereinkünfte. Nicht allein zeigt er, daß die vorläufige Einladung ernst gemeint ist, sondern er läßt auch die Berufung zur Hochzeit wiederholt ausgehen, damit kein Mißverständnis obwalte. Dadurch wird nicht nur festgestellt, daß die Ausschließung des Judenvolkes nicht Gottes Schuld war, sondern auf der freien Wahl Israels beruht. Es wird auch klar gemacht, was der Beweggrund des Volkes zur Ablehnung der Einladung ist, und in welchem Grade das Volk seine Fähigkeit, in das Reich Gottes einzugehen, verloren hat. Bei der Wiederholung der Einladung zeigt es sich nämlich, daß Israel trotz seines Verhältnisses als Gottes eigenste Untertanenschaft gleichwohl die Ehre, die ihm Gott erweist, unterschätzt, ja geradezu verachtet. Die Israeliten sind in der ausgesprochensten Weise von irdischer Gesinnung (der Acker) und von materialistischer Gewinnsucht (das Geschäft) beherrscht, ja in dem Grade haben sie den höheren Interessen den Rücken gekehrt, daß die Einladung dazu geradezu ihren tatkräftigen Zorn erregt und sie dazu reizt, die Verkündiger des Evangeliums mit schmählicher Gewalttätigkeit zu überhäufen, ja sogar sie zu töten. Wir wissen aus der Geschichte, wie genau diese Schilderung des jüdischen Volkes sich

bewahrheitet hat, wie gerade die irdische Gesinnung und der Geist der Gewinnsucht an dem religiösen Interesse dieses Volkes gefressen hat. Und wir wissen, wie es von der ersten Stunde an die Verkündiger des Evangeliums mit schmähender Gewalttätigkeit, ja sogar mit Totschlag verfolgt hat. So den Aposteln Petrus und Johannes, so dem Stefanus gegenüber in der Verfolgung, an der Paulus vor seiner Bekehrung einen so wirksamen Anteil nahm. Und wie bekannt: eben dadurch wurde in der geschichtlichen Wirklichkeit wie in der Parabel Gott genötigt: erstens Jerusalem zu vernichten, sowohl zur Strafe für diese Verfehlungen, wie weil das Fortbestehen Jerusalems nun ein Hindernis für das Wachstum des Gottesreiches geworden war. Und zweitens wurde er dadurch ferner genötigt, sich mit dem Evangelium unterschiedslos zu den Heiden zu wenden. Ohne Unterschied wurden diese eingeladen, an den Gütern des Gottesreiches teilzunehmen, und, wie bekannt, kamen sie in hellen Haufen ohne Rücksicht auf ihre Nationalität, aber auch ohne Rücksicht auf ihre sittliche Beschaffenheit, Böse und Gute durcheinander.

Auch die Stellung der verschiedenen Gruppen im jüdischen Volk zum Reiche Gottes ist in der Parabel treffend geschildert. Je nachdem die Einladung eindringlicher wird und sich wiederholt, wird ihre abweisende Stellung um so ausgesprochener. Es sind in der Geschichte zwei Einladungen ausgegangen. Die erste geschah durch des Täufers und Jesu eigene Verkündigung. Ihr Ausfall war, kurz gesagt, der, daß sie nicht kommen, daß sie an der Grundlegung des neuen Gottesreiches nicht teilnehmen wollten. Es kann dabei keine wesentliche Schwierigkeit sein, daß demnach Christus selbst als Einlader teilnimmt, während er sonst durch den „Königssohn“ vertreten wird; denn der Gegenstand der Schilderung ist hier nicht die Stellung Christi im Reiche Gottes, sondern das Verhältnis der Menschen gegenüber der Einladung zur Teilnahme an diesem Reiche.

Durch die zweite Einladung, welche durch die Apostel geschieht, wird das Verhältnis der Juden deutlicher charakterisiert. Je nach der Verschiedenheit der Gruppen tritt dieses Verhältnis hervor teils als stumpfe Gleichgültigkeit gegen das Gottesreich, welche wieder verschiedene positive Gründe hat.

Teils stachelt sich der Widerwille auf zu direkten Tätlichkeiten gegen die Gesandten. Dafür bietet, wie angedeutet, die Apostelgeschichte deutliche Beispiele. Damit hat es sich gezeigt, daß sich das Judenvolk, obschon Gottes Untertanen, geradezu gegen ihn empört und versucht hatte, das Wachstum seines Reiches zu verhindern. Es bleibt demnach nichts übrig, als geradeheraus das Judenvolk als solches zu vernichten. Das wird durch den Aufstand gegen Gottes eigene Königsherrschaft gerechtfertigt, und es tritt in seiner historischen Notwendigkeit darin hervor, daß das Reich sich nicht auf andere Weise entfalten kann. Das Urteil wird durch die Zerstörung der Stadt, Jerusalems, ausgeführt. Diese Zerstörung hat ja auch für die Verbreitung des Gottesreiches unter den Heiden die größte Bedeutung.

Zu den Heiden geht die Einladung in der unterschiedslosesten Allgemeinheit aus: an Gute wie Böse ohne irgend welche Sonderung. Dies stimmt auch damit, daß die neue Königsherrschaft Gottes ganz von dem Prinzip der Gnade beherrscht wird. Wie der Messias Jesus innerhalb des Judenvolkes die Tore seines Reiches auch den Unwürdigsten (Zöllnern und Sündern) eröffnet hatte, so geschieht nun das nämliche in der Heidenwelt. Es kommt darauf an, das Haus voll zu erhalten, allgemeinen Anschluß zu erlangen. Die Gnade selbst wird ihre Wirkung auch auf die Schlechten ausüben und ihnen die Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit anziehen, welche sie zur Teilnahme am Gottesreiche befähigt. Es wird von ihnen weiter nichts verlangt als Willigkeit, unter den Einfluß der Gnade einzugehen, dann wird ihnen die ganze nötige Ausstattung von Gott selbst verliehen. Indessen ist doch diese Willigkeit nicht bei allen vorhanden. Das wird durch denjenigen dargestellt, welcher kein Hochzeitskleid an hatte. Diese Versäumnis ist, eben unter der Herrschaft der Gnade, ganz besonders unverzeihlich.

Das Unverzeihliche dieser Versäumnis wird in der Parabel dadurch dargestellt, daß jener Mann auf des Königs Anrede ganz verstummt. Auf diese Weise wird festgestellt, daß im Reiche Gottes in der Tat eine gewisse sittliche Beschaffenheit der Teilnehmer verlangt wird, und daß die Versäumnis, sich

diese geistige Ausstattung zu verschaffen, unverzeihlich wie sie gerade unter den Voraussetzungen der Gnade ist, unerbittlich eine strenge Strafe erheischt. Niemand kann sich als unwürdig einschleichen, Gottes allsehendes Auge entdeckt jeden Versuch in dieser Richtung, und er sondert unerbittlich aus, was die Harmonie der Reinheit stört. Jesus ist somit in bester Übereinstimmung mit sich selbst, wenn er von Anfang an eine gewisse sittliche Beschaffenheit als Zutrittsbedingung zum Gottesreiche verlangte. Nach demselben Grundsatz wird er auch in der Zukunft handeln. Das ist die Antwort auf jene unausgesprochenen Einwände in den Gedanken der Zuhörer, welche bewirken, daß der Evangelist diese letzte Parabel mit den Worten einleitet: „Und Jesus antwortete."

Jener in der Parabel Hinausgeworfene erscheint zwar in der Bilderzählung als ein einzelner in der großen Masse. Das will jedoch nicht heißen, daß die Unwürdigen unter den Heiden in verschwindender Minderzahl sind. Im Gegenteil! Jener Unwürdige ist vielmehr ein typischer Vertreter einer ganzen Klasse von Menschen, welche nicht die Bedingungen der Gnade beachten, und daß diese Klasse zahlreich, sogar zahlreicher als die der Würdigen ist, das zeigt eben das Leitmotiv unserer Parabel: „Denn viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt"[1]).

Wir halten mit Unger, Trench, van Koetsveld, Godet, Steinmeyer, Goebel, Nösgen, Stockmann, Merx u. a. diese Parabel für verschieden von der Parabel Lc. 14, 16—24. Unsere Parabel bietet mehr verschiedene als gemeinsame Züge mit der Lc.-Parabel[2]). Erstens: Sie sind bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen: Dort bei einem Gastmahl, hier in dem Tempelhof. Zweitens: Zu verschiedenen Epochen im Leben Jesu. Dort verkehrte er noch mit den Pharisäern, hier hat die

[1]) Vgl. besonders Trench l. c. p. 219. 20.

[2]) Schon Augustin. „Der Herr, der zeigen will, dass dieser eine Mann mehrere repräsentiert, wenn er befahl, ihn hinauszuwerfen und zu bestrafen, fügt gleich hinzu: Viele sind etc." Enarr. in Ps. 61, 4.

Feindschaft ihren Höhepunkt erreicht. Drittens ist demgemäß der Ton und die Haltung in unserer Parabel viel strenger und schärfer als in der lucanischen. Dort entschuldigen sich die Gäste noch, hier lehnen sie ohne weiteres frech ab. Dort Kälte, hier tätlicher Zorn. Viertens: Dort ein gewöhnliches Gastmahl, hier eine hochpolitische Feier, weshalb die Schuld der Verächter einen besonderen Charakter erhält. Fünftens: Dort werden die Gäste einfach ausgeschlossen, hier wird die Stadt verbrannt. Sechstens: Dort wird damit gedroht, daß Gott sich von den pharisäischen Volksleitern weg zu den verachteten Schichten des Volkes wenden möchte, hier wird, ganz in Übereinstimmung mit der Entwickelung im Leben Jesu, geradezu erklärt, daß das Reich den Juden genommen und den Heiden übergeben wird. Zu alle dem kommt noch, last not least: Unsere Parabel hat eine Tendenz, die ganz verschieden von der der Parabel bei Lc. ist. Während nämlich bei Lc. die Tendenz ist zu zeigen, daß andere als die ursprünglich Eingeladenen die Herrlichkeit genießen werden, und damit der Zweck der Parabel erschöpft ist, so ist dies in unserer Parabel lediglich die Voraussetzung, welche schon in der vorhergehenden Parabel ausgesprochen ist. Darauf wird die eigentliche Tendenz aufgebaut, nämlich zu zeigen: Auch nicht in Jesu Messiasreich darf ein jeder ohne weiteres eingehen und dort bleiben, sondern es findet eine Auswahl statt, und der Gesichtspunkt dieser Auswahl wird klar gemacht. Gemeinsam ist den beiden Parabeln nur das Postament. Die eigentliche Sache ist eine verschiedene.

Nun wird zwar eingewendet: Diese Änderungen hat eben der Evangelist oder eine spätere Gemeindegeneration vorgenommen. Wir antworten: Woher weiß man das? Wie darf man annehmen, daß die Evangelisten und jene Gemeindegeneration ein so „freisinniges Gewissen“ (Jonas Lie) in Bezug auf die Reden Jesu hatten? Und wiederum: Zu der Entwickelungssphäre im Leben Jesu paßt diese Änderung unseres Parabelmotivs sehr gut. Wie Unger treffend sagt: „So scheint Mt. die Parabel berichtet zu haben, so wie sie Jesus selbst bei jener späteren und ernsteren Gelegenheit wiederholt hat, mit Änderungen und Zusätzen, strenger gemacht, und nun sorgenvoll

von dem ganzen jüdischen Volke weissagend.“ Jülicher dagegen ist fest davon überzeugt, daß er recht hat, wenn er sagt: „Kaum etwas wird in der Evangelienkritik sicherer sein, als daß Mt. 22 nur eine andere Rezension der Parabel Lc. 14, 16 ff. darstellt, vielleicht unter Verwendung von anderweitigen, bei Lc. nicht benutzten Stoffen, aber ganz in der Art des Mt. gehalten, wie wiederum gewisse Sonderzüge in Lc. 14 unverkennbar den Charakter dieses Evangelisten tragen. Eine echte Parabel Jesu, von Lc. und von Mt. nach ihrem Geschmack und ihrer Auffassung des Sinnes dieser Parabel gestaltet, haben wir vor uns; bei dieser Voraussetzung bleibt kaum etwas an dem überlieferungsgeschichtlichen Problem dunkel, während die Hypothese, wonach Jesus denselben Stoff zu verschiedenen Zeiten verschieden geformt hätte, nicht nur Jesu Phantasie ärmlich erscheinen läßt, sondern geradezu, um bloß für die Überlieferung der Evangelisten den längstverblichenen Glanz der Infallibilität zu retten, dem Meister eine Selbstnachahmung, die bei ihm fast Karrikierung heißen müßte — denn so viel mangelhafter ist die zweite Auflage — unterschiebt!“

Gegen diese Argumentation verweisen wir auf unsere diesbezüglichen Ausführungen in der methodologischen Einleitung.

Wie gewöhnlich, kann Jülicher nicht dabei stehen bleiben, daß unsere Parabel, wie sie hier steht, nicht von Jesus gesprochen sein kann, sondern er versucht ausfindig zu machen, wie die „ursprüngliche“ Jesusparabel gelautet haben mag. Und bei dieser Gelegenheit macht Jülicher ein sehr wertvolles Zugeständnis. „Es ist ein trauriges Schicksal, daß wir auch bei dieser Parabel wohl genau wissen, was Mt. mit ihr beabsichtigt und was Lucas in ihr fand, aber nur durch kühne Hypothesen uns der Form, in der sie aus Jesu Munde kam, und also ihrem ursprünglichen Grundgedanken zu nähern vermögen“.[1])

Ja — nur durch kühne Hypothesen. Das gilt aber für alle Rekonstruktionsversuche Jülichers, für seine sämtlichen Versuche, die vermeintlichen „Urgestalten“ der Parabeln zu finden. Diese Urgestalten sind lauter luftige Hypothesen. Statt

[1]) Jülicher l. c. p. II, S. 430. Der Sperrdruck ist von uns.

glänzender Sterne sind es höchstens Kometen oder Schweifsterne, deren fester Kern lediglich in folgendem besteht: Daß die Parabeln 1. aller Tiefsinnigkeit entkleidet und 2. mit pedantischer Sorgfältigkeit von jedem Anflug allegorischer Eigenart gereinigt werden. Dieses Modell ist für uns das sichere Zeichen, daß auf diesem Weg die Urform nicht gefunden wird. Denn 1.: jene Leichtverständlichkeit war nie in den Augen der Juden, weder zur Zeit des alten Testaments noch der Synagoge, ein notwendiges Kennzeichen einer Parabel, eher das Gegenteil, und 2.: jene pedantische Unterscheidung von Parabel und Allegorie war den Juden völlig fremd.

Auch in dieser Beziehung macht Jülicher bei unserer Parabel ein wertvolles Zugeständnis: „Ich leugne gar nicht, daß es (sc. das Bild von der Mahlzeit) Jesu als Bezeichnung der höchsten Hoffnungen Israels von Jugend auf bekannt war, und daß er dadurch eben leicht auf eine Gastmahlsgeschichte gebracht wurde, wo er vom Gottesreich Kunde geben wollte. Die Vergleichung zwischen dem Gastgeber und Gott, zwischen den Geladenen und den zum Eintritt in Gottes Reich aufgeforderten Menschen, zwischen den ‚Dienern' und Gottes Boten auf Erden, unter denen er sich als Vornehmsten betrachten durfte, lag dann ungemein nahe, und minder feines Gefühl steigerte sie alsbald zur Gleichsetzung. Sicher haben nicht erst Lc. und Mt. durch größere Zutaten in allegorisierendem Stil eine spezielle Verwertung dieser Rede Jesu veranlassen wollen; daß trotzdem bei beiden noch genug Stücke, die rein wörtlich genommen werden müssen, vorhanden sind, wie Mt. 4b. 5, beweist, daß auch bei dieser Perikope die allegorischen Elemente erst nachträglich entstellend zu einer schlichten, frischen und klaren Parabel hinzugekommen sind[1])."

Ja in der Tat, Vergleichung zwischen dem Gastgeber und Gott etc. etc. liegt so nahe, daß sie für gewöhnliche Menschen unvermeidlich ist. An jene totale Enthaltsamkeit von solcher „Vergleichung" wie „Gleichsetzung" hat niemand vor den Theoretikern unserer Zeit gedacht. Deshalb gehört Jesus freilich zu denen, welche, verglichen mit den heutigen Theoretikern,

[1]) Jülicher l. c. p. II, S. 432. 33.

ein „minder feines Gefühl“ für derartige Rhetorik hatten. Allein wir müssen uns vergegenwärtigen, daß die Rhetorik Jesu sowohl naturwüchsig war wie gebunden an volkstümliche Überlieferungen. Und ferner: Zwar können wir mit gutem Grund und mit großem Erfolg zwischen den Formen des Maschals unterscheiden. Andererseits aber dürfen wir nie vergessen, daß hier wie in der Natur die Formen ineinander übergehen. Die Misch- und Übergangsformen als unwirklich zu betrachten, das hieße das Leben mit unseren Klassifikationen verwechseln, welch letztere doch bloß Abstraktionen zum Gebrauch für die Übersicht sind. Und endlich: Das Verfahren, mit Hülfe rhetorischer Regeln den geschichtlichen Tatbestand hier die „ursprüngliche“ Form der Reden Jesu auszufinden, ist, so wunderbar es vorkommen mag, eigentlich ein Rückfall in den alten Rabbinismus. Die Rabbinen wähnten bekanntlich, durch Anwendung ihrer 13 rhetorischen Regeln geschichtliche Tatsachen ausfindig machen zu können, so, wie die Israeliten beim Ausgang aus Ägypten Josefs Sarg fanden. Jülichers kühne Hypothesen sind genau von demselben Wert. Ist denn nicht die Wissenschaft unserer Zeit solchem Rabbinismus entwachsen?

Aus der Geschichte der Auslegung.

Chrysostomus († 407): Wie die vorhergehende, aber kräftiger zeigt die Parabel Gottes Geduld, der Juden Undankbarkeit, dann auch die Zucht des Lebens. Nicht nur die Beschäftigten, auch die Gleichgültigen kommen nicht. Die Seligkeiten des Paradieses: die Lästigkeiten des Lebens seien verschwunden, die himmlischen Freuden treten ein[1].

---

[1] Nam hæc parabola ipsa ostendit Dei tolerantiam providentiamque magnam, ingratamque Judæam improbitatem. Verum hæc amplius quam illa habet. Prænuntiat enim et Judæorum ejectionem et gentium vocationem: post hæc vero ostendit et vivendi disciplinam et quanta negligentibus pœna sit parata. Opera omnia ed. Migne T. 7. p. 647 . . Neque enim impedivi negotium sed negligentes non venerunt. Idcirco non dixerunt: Ut audiamus, ut videamus. l. c. p. 649 . . . Nullus hic timor aut tremor non magistratus accusat, non uxor irritat, non filius in miserum vocavit, non rursus simile resolvit, non additorum numerus infert; sed angelorum est mensa, omni simili tumultu vacua. Strato

Beda († 735): Die Kreuzwege = die Lehren und Irrtümer der Heiden. Der Eine ohne Hochzeitskleid = alle in Bosheit Versammelten. Das Kleid = alle erfüllten Vorschriften und was zum neuen Leben gehört[1]).

Thomas († 1274): Kreuzwege: wie Beda. Das Kleid = Christus. Die Füße = die bösen Triebe[2]).

Gerhard: Die, welche zu den Geschäften gehen, seien solche, welche noch Reichtum erwerben wollen; die zu dem Acker Gehenden seien solche, welche eine sündige Freude an schon erworbenen Reichtümern finden. (Harm. Ev. 153.)

Bengel: „Der eine wird durch das falsche Gefühl von Selbstgenügsamkeit, der andere durch Gewinnsucht zurückgehalten."

Die Jungfrauen.

Mt. 25, 1—13.

Um Klarheit über die Situation unserer Parabel zu erhalten, müssen wir zum vorhergehenden Kapitel zurückgehen. Kap. 24 behandelt im ganzen die Wiederkunft Jesu in Verbindung mit der Zerstörung Jerusalems, speziell des Tempels. Die Jünger wollen die Zeit und die Zeichen der Wiederkunft kennen lernen.

---

fœno ad recumbendum utuntur, quod et Christus fecit, quum prandium in deserto fecit. Multi vero neque sub tecto id faciunt, sed pro tecto cœlum habent et lunam pro lucernæ lumine, quæ nec oleo eget, nec ministro: illis certe solis condigne luna ministrat lucem (l. c. p. 653).

[1]) Viae intelliguntur dogmata et errores gentilium. Sed porro unus qui veste nuptiali non inventus asseritur, omnes qui in malitia sunt sociati designat. Vestis autem nuptialis præcepta Domini et opera, quæ ex lege et Evangelio complentur, novique hominis efficiunt indutamenta (l. c. p. 96).

[2]) Per vias intelliguntur diversa dogmata, quia ista sunt viæ quædam, quæ ducunt nos ad veritatem. Gentiles sunt in exitibus dogmatum . . . quæ est ista vestis? Christus. Quia sumus Christi, Christum induamus — per sacramentum. Quidam sunt in Christo per caritatem et amorem. Item per operum conformitatem. Habere ergo vestem nuptialem est induere Christum per operationem bonam, per conversationem sanctam, per caritatem veram: et si unum deficiat, malum. Ligatis manibus et pedibus ejus. Per pedes intelliguntur affectus mali. In mundo isto pedes habent, sed non ligatos, quia possunt fieri boni; sed post ligabuntur, quia post redire non poterunt.

Das Letzte nimmt Jesus zuerst zur Behandlung auf. In mehreren Abschnitten werden in Form von ergreifenden Schilderungen diese Fragen zur Beantwortung vorgeführt. Zuerst Unruhe in der Völkerwelt; das sind jedoch nur die ferneren Vorboten der eigentlichen Messiaswehen (V. 4—8). Dann Drangsal und sittlicher Verfall (V. 9—14). Ferner Gerüchte von falschen Messiassen, falschen Propheten. Jesus als der wahre Messias wird in seinem Kommen unverkennbar für die ganze Welt sein (V. 15—28). Danach Erschütterungen des Universums. Dann endlich kommt der Christus in Herrlichkeit (V. 29—35). Doch von dem Tag und der Stunde weiß niemand etwas im voraus. Plötzlich, unerwartet tritt der Tag ein. Deshalb gilt es zu wachen. Diese Ermahnung wird dreimal wiederholt, jedesmal mit einer eigentümlichen Begründung. Vom zweitenmal ab erhält die Mahnung selbst zugleich eine neue Form und zwar eine umschreibende Erklärung davon, worin die Wachsamkeit bestehen soll. Es heißt nämlich: Seid gerüstet (ἕτοιμοι). Wachsamkeit und Gerüstetsein auf den Ernst des „Tages" gehen im ganzen Abschnitt 24, 36—25, 13, ja sachlich im Grunde bis zum Schluss von Kap. 25 Hand in Hand als gleichwertige Begriffe, als zwei Ausdrücke derselben Anforderung, zwei Seiten derselben Sache. Und alle diese Parabeln und Ansprachen haben, jedenfalls wie sie hier zusammengestellt sind, offenbar zum Inhalt und Zweck, die verschiedenen Richtungen namhaft zu machen, worin diese Ermahnung zur Wachsamkeit und zum Gerüstetsein an die Reichsglieder sittliche Anforderungen stellt und die Eigenart des Gnadenregiments ausprägt. Das Eschatologische an sich wird, je weiter der Redestrom sich entwickelt, desto deutlicher, eher Mittel als Zweck der Rede; in erster Linie erscheint die Rede als die Grundlage einer solchen mehrseitigen Auseinandersetzung über die Art der Gnade und deren eigentümliche Ausbildung in der Ethik des Gottesreiches[1]).

[1]) Vergleiche damit, daß die Eschatologie Jesu, obschon in den massiven Vorstellungen des spätjüdischen apokalyptischen Messianismus wurzelnd, doch der Neigung desselben zur Transscendierung folgend, eine entschiedene Tendenz hat zu stets größerer Spiritualisierung infolge seines rein religiösen Interesses. (Vgl. Baldensperger, Gießener Programm 1900, p. 19. 20.)

Jene erste Ermahnung zur Wachsamkeit wird damit begründet, daß „der Tag“ sonst den Reichskindern alles rauben möchte, wie der nächtliche Dieb dem nichtsahnenden, leichtsinnigen Hausherrn (24, 43 in Verbindung mit V. 36—42).

Zum zweitenmal wird die Ermahnung begründet mit dem Hinweis auf die traurige Erfahrung von liebloser Handlungsweise gegen Mitbrüder, welche wie Rost die geistige Ausrüstung so vieler zerfrißt und geradezu die Strafe und den Zorn Gottes herausfordert, daß er den Sünder in einer ungelegenen Stunde treffe. (24, 45—51.)

Allein nicht nur lieblose Handlungsweise kann die Ausrüstung und deren Ernst verhindern und Unfähigkeit herbeiführen, den wiederkehrenden Herrn würdig zu empfangen. Es drohen auch von anderen Seiten Gefahren. Und nun folgt der dritte Grund zur Wachsamkeit. Denn auch in einer anderen Richtung liegt die Versuchung zur Unbereitschaft nahe. Diese Art von Ungerüstetsein schildert nun die Jungfrauparabel, und die drohende Strafe legt ein neues Gewicht auf den Warnungsertrag sowohl dieser wie der vorhergehenden Parabel (24, 45—51), welcher nun zum dritten Male am Schluß der erstgenannten 25, 13 herangezogen wird: wachet also! Die Jungfrauparabel schildert demnach die Ausrüstung zum Empfang des Herrn von einer besonderen Seite. Welches diese Seite ist, kann uns erst die Auslegung zeigen. Zu dieser gehen wir deshalb über.

τότε ὁμοιωθήσεται κτλ.

V. 1: „Alsdann wird das Reich der Himmel gleich sein zehn Jungfrauen, die ihre Lampenfackeln nahmen und zum Emfang des Bräutigams auszogen.“ Mt. 25, 1.

τότε geht auf das Vorhergehende zurück, demnach: Alsdann, wenn Christus bei seiner Wiederkunft die unvorbereiteten Diener bestrafen wird —, wird das Reich der Himmel gleich werden, d. h. alsdann wird es im Reiche der Himmel zugehen wie mit zehn Jungfrauen — deren Art und Handlungsweise dann (wie gewöhnlich in den Mt.-Parabeln, und wir können hinzufügen, wie so oft in Rabbinengleichnissen) durch einen folgenden Relativsatz geschildert wird. αἵτινες = tales quales. Von diesen Jungfrauen wird nun gesagt: „sie nahmen ihre Lampenfackeln und zogen aus zum Empfang des Bräutigams.“ Es ist sehr um-

stritten, wie man, wenn der Vorgang durch Naturtreue schlagend wirken soll, die Rolle auffassen muß, welche die Jungfrauen hier in dem jüdischen Brautzug spielen. Unsere Kenntnis des besonderen altjüdischen Zeremoniells ist weder reichhaltig, noch in Einzelheiten sicher. Da aber die Sitten im Morgenland, speziell innerhalb der semitischen Welt, in den Hauptpunkten sehr gleichartig und ferner nicht sehr verschieden von den heutigen morgenländischen Sitten gewesen zu sein scheinen, dürften wir gleichwohl imstande sein, uns ein einigermaßen wahres Bild von den Verhältnissen zu machen, welche unserer Parabel zu Grunde liegen[1]). Am Hochzeitstag gegen Abend zog der Bräutigam zuerst zu dem Hause der Braut, begleitet von den Brautführern, und dort wird der Segenswunsch über das Brautpaar gesprochen. Da die Eheschließung ein rein weltlicher Akt ist, so kann dies nur sehr uneigentlich mit einer kirchlichen oder bürgerlichen Trauung verglichen werden[2]). Jedenfalls aber ist diese Abholung und das Abschiednehmen in dem Hause der Brauteltern von seiten der Braut der erste Akt der Hochzeitsfeierlichkeiten. Nun folgt der zweite Akt: Im festlichen Aufzug, der Bräutigam als aktive Hauptperson, die Braut als die zwar gefeierte aber immerhin vorwiegend passive Eroberung, bewegt sich der Brautzug nach dem Hause des Bräutigams. Dem Bräutigam, als einem, der seinen Schatz nach Hause führt, wird unterwegs gehuldigt, und die Brautschaar bezeugt ihm besonders die Ehre, indem sie diesen seinen Triumphzug durch Fackeln und Freudengesänge verherrlicht. (Vgl. den Gedanken Ps. 19, 6, wo der Bräutigam als strahlender Held mit der Sonne verglichen wird. Hier kann bemerkt werden, daß nach Konsul Wetstein heute noch in Syrien der Bräutigam während der Hochzeitsfeierlichkeit „der König“ heißt.) Es ist die Freude des Bräutigams, welche in dieser Weise in festlichen Glanz und Jubel sozusagen ausstrahlen soll. Demnach: auf dieser Wanderung ist der Bräutigam der Held des Tages. Das ist auch die Voraussetzung in

[1]) Vgl. Lightfoot: Horae hebr. ad Joh. 2, 1. Winer: Realwörterb. (Hochzeit). Buxtorf: Synagoga jud. cap. 28. 29. Riehm: Bibl. Realw. („Ehe“). Ewald: Alterthümer des V. Isr. S. 177 ff. van Koetsveld: De Gelijk. v. d. Zal. zu unserer Parabel. Trench: Notes.

[2]) J. Benzinger: Hebr. Archäologie 1894, p. 142.

der Rede des Täufers Joh. 3, 29: „Der Freund des Bräutigams, der dasteht und ihm zuhört, freut sich hoch über die Stimme des Bräutigams“, dessen, „der die Braut hat“. Es heißt in alten Schilderungen, daß auf diesem frohen Triumphzug dem Bräutigam entgegengehen υἱοὶ καὶ θυγατέρες τοῦ νυμφῶνος. Diese Heimführung der Braut ist, wie Lightfoot sagt, die consummatio matrimonii. In diesem Zug wurden, da er zur Abendzeit vorsich ging, νυμφικαὶ λαμπάδες benutzt, welche in Griechenland auch sogar von der Brautmutter getragen zu werden scheinen. Es muß eine allgemein verbreitete Sitte gewesen sein, sowohl in Griechenland, als in den semitischen Morgenländern, vielleicht zum Teil in allen Ländern am mittelländischen Meere, daß die sogenannten virgines sodales, παρθένοι ἑταῖραι, συνομάλικες, solche λαμπάδες trugen. Dieselben hießen auf Latein teils faculae nuptiales, teils lucernae conjugales; auch fax, pinus, tæda nuptialis werden erwähnt. Diese verschiedenen Namen deuten darauf hin, daß die Fackeln von sehr verschiedener Art und Stoff sein konnten. Teils einfach Fackeln aus einer harzigen Holzart, teils wohl auch solche, deren Einrichtung „Lampen“ sehr gleich kam. Vielleicht sind die hier gedachten Lampenfackeln derart, wie sie noch bei Hochzeiten in Indien benutzt werden. Man steckt ein Stück Leinwand in einen hohlen Stock, füllt diesen mit Öl, nimmt dann den Stock in die eine Hand und ein Gefäß (wie in der Parabel) mit Öl in die andere.

Hiermit kann verglichen werden, daß nach Lightfoot Rabbi Salomo von der ismaelitischen Sitte erzählt, daß vor der Braut ungefähr zehn hölzerne Stöcke getragen wurden, an deren Spitzen Gefäße in der Form von Trinkschalen sich befanden, worin Öl und Pech war. Eben Lampen dieser Art oder beinahe dieser Art setzt unsere Parabel deutlich voraus. Wenn nun der Brautzug im Hause des Bräutigams anlangt, gewöhnlich am Anfang der Nacht, so wird dort das Gastmahl mit dem Bräutigam als Wirt gefeiert, bis der letzte Akt folgt: die feierliche Begleitung des Brautpaares in das Brautzimmer (Thalamus). Nachher folgt der eigentliche Hochzeitsschmaus mehrere Tage nacheinander, in der Regel wohl eine ganze Woche hindurch. Das ist jedenfalls der Fall sowohl mit Jacob bei Laban (Gen. 29, 27) wie mit Simson zu Thimnath in Philistäa (Jud. 14).

Tobia erhält bei Raguel in Medien aus besonderen Gründen der Freude von seinem Schwiegervater (Tob. 8, 21) eine Feierlichkeit von ganzen 14 Tagen und von seinem Vater bei der Rückkehr nach Ninive die gewöhnlichen sieben Tage (Tob. 11, 23). Allen diesen Schilderungen liegen natürlich jüdische Sitten zur Entstehungszeit jener Schriften zugrunde.

Den oben geschilderten Verlauf hatte die Hochzeit, wenn, wie gewöhnlich, der Bräutigam und die Braut am selben Orte zu Hause waren. Wir finden jedoch, daß das Hochzeitsmahl auch in dem Hause der Braut gefeiert werden konnte. Das ist aber in der Bibel nur dann der Fall, wenn der Bräutigam seine Hochzeit mehrere Tagereisen von seiner Heimat entfernt feiert, wie in den obengenannten Fällen. Ob in dem Falle ein Brautzug vorkam, und eventuell wie, können wir aus biblischen Quellen nicht ersehen. Dagegen zeigt Jerem. 7, 34; 16, 9; 25, 10, daß derartige frohe Brautzüge mit jubelnder, festlicher Lustigkeit durch die Straßen der Städte und der Dörfer mit zu den normalen Zuständen eines gesunden Volkslebens gehörten, deren Aufhören nur zu Zeiten von Landesunglück denkbar war. Der Brautzug wird deshalb zu den kennzeichnenden Zügen einer Hochzeit gehört haben, welcher nach allen Richtungen in der glänzendsten Weise ausgestattet war, zur Ehre des Bräutigams, und in zweiter Linie zur Ehre der Braut.

Fragen wir nun, wie der Aufzug unserer Jungfrauen in diesen Rahmen eingepaßt werden kann, so ist zweierlei möglich. Entweder wird das Hochzeitsmahl in dem Hause der Braut gehalten. In diesem Falle kommen die Brautjungfern dem Bräutigam entgegen, wenn er aus der Fremde kommt, um seine Hochzeit in der Stadt der Braut zu feiern. Oder aber das Gastmahl wird im Hause des Bräutigams gefeiert, wohin der Bräutigam seine Braut aus ihrem Vaterhause holt und sie, wie die Sitte war, im feierlichen Aufzug heimführt. Das erstere würde gut damit stimmen, daß die Brautjungfern stundenlang auf den Bräutigam warten müssen, und daß schließlich sein Kommen, wie es scheint, von den Volksmassen als ein spätes und zu einer frühern Zeit erwartetes verkündigt wurde. Dies würde auch in der natürlichsten Weise begreiflich machen, warum die Braut als Teilnehmerin an dem Zuge nicht be-

sonders genannt wird. Gegen diese Voraussetzung spricht: einmal, daß der Bräutigam als Hausherr und Wirt bei dem Gastmahl selbst auftritt, was unvereinbar scheint mit der Annahme, daß das Gastmahl in einem fremden Hause in einer fremden Stadt gehalten wurde. Sodann würde es wohl mit orientalischer Auffassung unvereinbar sein, daß Jungfrauen bei der Begegnung mit einem fremden Manne eine Hauptrolle spielen zu einer Zeit, da die Braut noch nicht dabei war. Daß sie eine Rolle spielen bei dem Heimführungszug, war dagegen herkömmliche Sitte. Obschon es für den Lehrzweck der Parabel selbst gleichgültig ist, ob diese Jungfrauen dem Bräutigam vor oder nach seinem Kommen nach dem Hause der Braut entgegengehen, sind wir doch wohl der richtigen Ansicht, wenn wir annehmen, daß hier von der Heimfahrt die Rede ist. Nicht nur — das wäre eine Nebensache — würde das damit stimmen, daß die Parusie, deren Verhältnisse abgebildet werden, die Heimführung der Gemeinde-Braut zur Absicht hat, sondern es hat vor allen Dingen den entscheidenden Vorteil, daß das grundlegende Bild in der Parabel von dem gewöhnlichen Verhältnis ausgeht, daß der Brautzug zum Haus des Bräutigams und zum Gastmahl dort führt.[1])

Die Situation scheint demnach die folgende zu sein. Der Bräutigam führt seine Braut von dem Hause ihres Vaters in festlichem Aufzug nachts nach seinem Haus. Während nun die Brautführer mit im Hause der Braut gewesen (vgl. Joh. 3, 29), warten indes die Brautjungfern am Wege und gehen ihm dort entgegen. Die Braut tritt auf diesem Siegeszug des Bräutigams und in der Ökonomie dieser Parabel natürlich zurück.

Es sind also zehn Jungfrauen erschienen zur Teilnahme an diesem Ehrenaufzug. Diese Zahl hat in der Parabel einen bestimmten Sinn und ist kaum, wie Jülicher meint, „bloß ge-

[1]) Syr^{sin} D. und die Altlateiner haben einen Text, der diese Situation voraussetzt. Die Jungfrauen ziehen einem Zug entgegen, worin sich Bräutigam und Braut befinden, also bei der Heimfahrt, und das Haus, wohin das Brautpaar sich begibt, wird das Haus des Hochzeitsmahles genannt. Demnach: Der Syrer aus dem 2. Jahrhundert, mit den Verhältnissen sehr vertraut, versteht es so (Merx' Übersetzung p. 52. 53).

wählt, um der Anschauung festes Material zu bieten". Denn die Rabbinen sagen: „Ein Ring oder eine Corona von Menschen besteht nicht, wenn nicht wenigstens aus zehn"[1]). Es ist ein geschlossener Chor von Jungfrauen, welcher dadurch bezeichnet wird, ein Ganzes, das als solches auftritt. Diese Corona von Freundinnen, sei es der Braut, sei es des Bräutigams oder vielleicht zunächst beider, zieht ihm mit ihren Lampenfackeln entgegen. Die Lampenfackeln sind der Nacht wegen notwendig. Denn erst da kommt, wie oben erwähnt, nach der damaligen Sitte der Zug aus dem Hause der Brauteltern. Die Fackeln sind zugleich, nicht am wenigsten, ein unentbehrliches Mittel des Festglanzes. Ohne Fackeln und zwar in voller lichtkräftiger Ordnung können die Auftretenden nicht ohne Schande, ja sogar nicht ohne den Zweck zu verfehlen, erscheinen, ihr Erscheinen würde eben seinen symbolischen Sinn durchaus vermissen lassen. Jede hat deshalb ihre Lampe, und alle sind insofern völlig und gleich gerüstet. In einer anderen Beziehung dagegen ist ein Unterschied, je nach ihrem moralischen Charakter, vorhanden.

Mt. 25. 2. 3. 4. V. 2. 3. 4: „Fünf aber von ihnen waren töricht und fünf klug. 3. Denn die Törichten nahmen die Lampenfackeln und nahmen nicht Öl mit sich. 4. Die Klugen aber nahmen Öl in den Gefäßen nebst ihren Lampenfackeln."

Diese Brautjungfern waren demnach nicht alle gleichen Charakters. Etliche waren töricht, andere klug. Daß hier (im Bilde) Verstandeseigenschaften genannt werden, wo man eher den streng moralischen Gesichtspunkt für angezeigt erachten würde, hat wohl einen doppelten Grund. Erstens unterschied man im Altertum nicht so scharf, wie für uns natürlich ist, zwischen dem rein Moralischen und dem rein Intellektuellen. Immoralität war als eine Torheit angesehen, ein gründlicher Mangel an Verständnis der Zusammenhänge des Lebens. Waren doch in der hellenischen Welt sogar scharf unterscheidende Philosophen, Sokrates an der Spitze, der Meinung, daß Immoralität einfach in schlechtem Verständnis ihren Grund habe. Und vollends

---

[1]) Talmud Babli, Berachoth fol. 16. 2 und weitere Belege bei Lightfoot.

in Israel waren Torheit und Gottlosigkeit (was wiederum mit schlechter Moral synonym war) in dem allgemeinen Gedankengang Begriffe von einem Sinn. Es heißt Ps. 14, 1: „Es sprach der Tor in seinem Herzen: Es ist kein Gott! Verderbt, abscheulich handelten sie, da war keiner, der Gutes tat.“ Und nach V. 2 ist ein „Kluger“ eben „einer, der nach Gott fragt“.

Aber zweitens dürfen wir nicht vergessen, daß wir es hier mit Bildrede zu tun haben, und in einer solchen kann ein moralischer Mangel nur als das anschaulich gemacht werden, was verursacht, daß jemand gedankenlos versäumt, Mittel und Zweck abzupassen, und deshalb in schlimme Widerwärtigkeiten gerät. Auf das geistige Gebiet übertragen tritt der moralische Gesichtspunkt von selbst schärfer hervor, weil das Schlechte, indem das Törichte daran so einleuchtend wird, in unverschleierter Nacktheit erscheint.

V. 3 mit γάρ erhellt und begründet nun jene Charakteristik näher. Daß etliche töricht waren, zeigt sich darin, daß sie, als sie die Lampenfackeln nahmen, nicht zugleich Öl selbst mit sich nahmen, μεθ' ἑαυτῶν. Die Sache dürfte nämlich die sein, daß sie bei ihrem Weggehen von Hause nur die Fackel mit deren Lampeneinrichtung mitnahmen und versäumten, sich mit Öl zu versehen. Dieser notwendige Stoff wurde nach V. 4 in einem besonderen Gefäß aufbewahrt; einem besonderen Gefäß, teils wohl weil das Öl auf diese Weise leichter und bequemer zu tragen war, teils wohl weil ein weiteres Aufgießen von Öl auf die Lampen nötig war, falls der Aufzug lange dauern sollte. Die oben genannten Schalen auf den Lampen sind nämlich recht klein. Nach dem Text sieht es ferner aus, als wären die Lampen beim Weggehen nicht mit Öl gefüllt, da es V. 3 heißt, sie nahmen zwar die Lampen, aber nicht Öl mit sich, und V. 4, daß die Klugen Öl in den Gefäßen nebst den Lampen hatten μετὰ τῶν λαμπάδων. Demnach sprechen sowohl Bequemlichkeitsrücksichten wie die Textworte für diese Annahme. Aber wie könnten nun die fünf albern genug sein, sich einer solchen Versäumnis schuldig zu machen? Vielleicht wird das durch den Gebrauch von μεθ' ἑαυτῶν und den Tenor des Kontextes erklärt. Sie nahmen nicht Öl mit sich selbst, dachten wohl, daß sie nötigenfalls von den anderen welches erhalten könnten, was sie ja tat-

sächlich später versuchten. Daß eine derartige Anordnung der Wirklichkeit entsprechen könnte, scheint darum wahrscheinlich zu sein, weil es heute noch so in Indien zugeht, dort wohl mit dem Muhamedanismus eingeführt, weil ferner die lucernae der Römer und die baculi der Ismaeliten für einen weitverbreiteten Gebrauch derartiger Lampenfackeln sprechen, besonders wo die Zufuhr von Harzfackeln (pinus, taeda) nicht leicht war. So waren denn die Jungfrauen bereit. Denn das Aufgießen von Öl war eine Sache des Augenblicks bei den sonst in voller Ordnung befindlichen Lampen und wurde aus Bequemlichkeitsrücksichten aufgeschoben, bis die Ankunft des Zuges angekündigt wurde. Deshalb konnten sie nun auch die Fackeln von sich auf den Erdboden legen und ganz ohne Sorge sein, bis es Zeit war. So im großen und ganzen auch Goebel. Es ist aber doch nicht ausgeschlossen, daß Jülicher recht haben kann, wenn er mit anderen Auslegern dagegen geltend macht, daß sie alle doch beim Weggehen gefüllte Lampen hatten, indem er zur Stütze dafür anführt: „nur hinsichtlich der Krüge, nicht schon der Lampen ist eine Differenz zwischen Törichten und Klugen zu konstatieren“. Die Versäumnis bestünde demnach darin, daß die fünf leichtsinnig genug nicht den geringen Umfang der Lampenschalen bedachten, die unmöglich Öl genug fassen konnte, falls die geringste Zufälligkeit eine leicht denkbare Verspätung der Ankunft veranlassen sollte. Nun gut! es ist möglich, aber für den Hauptzweck der Parabel nicht von Belang. Dagegen ist es nicht ohne Bedeutung, daß hervorgehoben wird, daß jene fünf nicht selbst Öl (für etwaige Zufälle Öl genug) in den Gefäßen mit sich führten. Denn abgesehen davon, daß dies sprachlich durch ἑαυτοῖς, μεθ' ἑαυτῶν hervorgehoben wird, spricht entschieden dafür, daß dieser Umstand, nach der recht natürlichen Entwickelung der Sache im weiteren Verlauf, ihre Schande und ihr Schaden wird. Und es wird deutlich durch den ganzen Zusammenhang klar gemacht, daß es töricht ist, eben töricht, in solchen Fällen sich auf andere zu verlassen: „Sich selbst“ und „andere“ sind die zwei Pole von charakterisierendem Gegensatz, um welche sich die Sache dreht.

Mt. 25, 5. V. 5: „Da aber der Bräutigam zögerte, so nickten sie alle ein und schliefen.“

Eine überaus naturgetreue Schilderung. Es ist später Abend, sie sitzen am Wege in der Finsternis, sind ganz unbeschäftigt und von gar nichts in Anspruch genommen. Sie fangen dann an einzunicken (ἐνύσταξαν), die Augenlider schließen sich, die Natur macht — sind sie doch alle junge Menschen — ihr Recht geltend, alle ohne Ausnahme werden sie vom Schlaf überwältigt. Dies ist in der Lage wohl begründet, besonders da sie alle dasselbe Los teilen. Weshalb der Brautzug zögert, wird nicht gesagt, ist auch für die Ökonomie der Parabel ohne Belang. Indes sind solche Gründe an sich sehr wohl denkbar, wenn man bedenkt, daß der Abschied von der Heimat der Braut sehr wohl mit so vieler Umständlichkeit verbunden gedacht werden kann, daß eine Verspätung bis tief in die Nacht hinein recht begreiflich wird. War es doch auch nicht ungewöhnlich, daß das Gastmahl im Hause des Bräutigams in der zweiten oder dritten Nachtwache, also zwischen neun und drei Uhr nachts stattfand. So verläuft die Zeit, und erst um Mitternacht ändert sich das Ganze.

V. 6: „Mitten in der Nacht aber entstand ein Geschrei: Sieh da, der Bräutigam! geht hinaus zum Empfang!“ Mt. 25, 6.

Es ist eben zu der Zeit der Nacht, da der Schlaf am tiefsten gewesen sein muß. Denn da der Bräutigam gewöhnlich bald nach sechs Uhr kommt, so werden die Jungfrauen seit dieser Stunde dagewesen sein und werden somit Zeit genug gehabt haben, gründlich einzuschlafen, wie auch die Mitternachtsstunde an sich den tiefen Schlaf begünstigt. Es wird gerufen: der Bräutigam! weil der, wie gesagt, beim Heimzug die Hauptperson ist. Bei solchen Gelegenheiten, wo viele zu überlauter Heiterkeit aufgelegte Menschen zusammen sind, sind solche Ausrufe ganz gewöhnlich und sie werden dadurch noch mehr begründet, daß die Brautjungfern schlafen. Das Publikum weiß sehr wohl, worauf die Jungfrauen warten, und ist daran interessiert, daß der Aufzug nicht die schöne und feierliche Zierde der Fackeljungfrauen verliert. Deshalb wird gerufen und deshalb ertönen überlaute Aufforderungen an die Brautjungfern, ihren Platz in der Prozession einzunehmen. Und der Zuruf verfehlt auch seine Wirkung nicht.

Mt. 25, 7. V. 7: „Da wachten jene Jungfrauen alle auf und machten ihre Lampenfackeln zurecht.“

Man kann sich denken, daß sie Öl aufgießen, den Docht putzen, die Flamme anzünden (wenn man sonst nicht annehmen darf, daß die Lampen immer noch, obschon mit fast verzehrtem Öl, brennen), kurzum, daß sie das Ganze in Ordnung setzen, was auch in dem Worte κοσμεῖ liegt, welches zurechtmachen bedeutet und z. B. von dem Zurechtmachen des Tisches für die Mahlzeit, des Opfers zum Verbrennen, von der Ordnung des Heeres zur Schlacht und vielem andern angewendet wird. Hier bedeutet es das Zurechtmachen der Lampen zum Brennen mit voller Lichtwirkung. Alle wachen sie auf und alle raffen sie sich auf zum Putzen, zum Ordnen. Da zeigt sich recht eigentlich die völlige Unmöglichkeit der Situation für die unklugen Jungfrauen. Ihren Lampen fehlt Öl (eventuell: genügendes Öl). Denn in den Gefäßen haben sie keines, oder sie haben gar die Gefäße zurückgelassen. Nun bleibt ihnen einzig die Hoffnung übrig, bei den andern zu bitten. Sie wenden sich auch deshalb an die andern mit einer Anfrage und begründen diese Anfrage sehr schlagend.

Mt. 25, 8. V. 8: „Die Törichten aber sprachen zu den Klugen: Gebet uns von euerm Öl, denn unsere Lampenfackeln verlöschen.“

Die Lage kann entweder die sein, daß sie schon in aller Eile angesteckt haben und nun merken, daß die Lampen nicht andauernd brennen können, sondern im Begriff sind, ganz zu verlöschen. Oder die Lage kann die sein, daß sie schon im voraus ganz sicher wissen, daß die Lampen erlöschen, wenn sie angezündet werden, sodaß sie dies durch eine direkte Aussage ausdrücken (σβέννυται). Oder endlich, falls man mit Jülicher voraussetzt, daß die Lampen noch brennen: sie verlöschen, wenn nicht neues Öl aufgegossen wird. Man könnte vielleicht eine so große Torheit wie diese bei den fünf Mädchen unwahrscheinlich finden. Allein man braucht nur daran zu denken, daß eine jede, als sie ihre Lampe nahm und kein Öl (eventuell: Reserveöl) vorrätig hatte, zu sich sagte: alle die andern werden Öl haben, werden mit mir teilen können, und so viel Genossenschaftsgeist wird ihnen wohl eigen sein, daß sie dies auch

wollen .... Sie verlassen sich auf die andern, und leichtsinnigerweise denken sie nicht an andere Möglichkeiten, wie etwa an die hier vorhandene, daß mehrere von den andern sich vielleicht in gleicher Weise eingerichtet haben. Dies ist aber doch die nackte Wirklichkeit, und deshalb ist ihnen jener Ausweg, sich Öl zu verschaffen, versperrt. Denn die andern antworten:

V. 9: „Es antworteten aber die Klugen: Nein, keineswegs! es würde nicht für uns und euch ausreichen; gehet lieber hin zu den Verkäufern und kaufet euch selbst." Mt. 25, 9.

Zuerst ein energischer Abschlag, μήποτε sc. γένοιτο oder γινέσθω, dann eine Begründung: es würde nicht ausreichen. Das stimmt gut dazu, daß eine jede nur für die eigene Lampe ausreichendes Öl in dem Gefäß mithatte, aber nicht ein Quantum, das zur Füllung zweier Lampen hinreichen konnte. Ihre Antwort scheint auch wirklich auf die andern schlagend zu wirken und muß in der Tat nur der harten Wirklichkeit Ausdruck gegeben haben, weil sonst Mitleid mit dieser bittern Not völligen Grund zu einer helfenden Handreichung abgegeben haben würde. Da sich dieser Ausweg somit von selbst verbietet, so können sie weiter nichts tun als raten, zu den Verkäufern zu gehen: „Gehet lieber hin." Statt etwas zu verlangen, was für alle die Sache verderben würde, gehet lieber hin und verschaffet euch selbst Öl! Nun offenbart sich der törichte Leichtsinn jener Brautjungfern in seiner ganzen Bitterkeit. Öl ist nicht da. Sie müssen fortgehen, um welches zu besorgen; das ist das Verhängnisvolle. Denn

V. 10: „Während sie aber zu kaufen weggingen, kam der Bräutigam, und die bereit waren, traten mit ihm ein zur Hochzeit und die Tür wurde geschlossen." Mt. 25, 10.

Während sie noch auf dem Wege zu den Verkäufern sind — Partizip des Präsens —, tritt das Verhängnisvolle und Entscheidende ein, das, wozu sie ausgezogen sind (1), nämlich die Ankunft des Bräutigams. Die bereit sind, d. h. die mit ihren zurechtgemachten, klar und kräftig brennenden Lampen bereit sind, können nun ihre Bestimmung erfüllen und sich dem Braut-

zug anschließen. Die Lampen in Ordnung geben ihnen das Recht, ihren Platz im Zuge einzunehmen und damit Zutritt zum Feste selbst zu erhalten. Sobald sie in den Festsaal gekommen sind, wird die Tür geschlossen, damit keiner außer den Beteiligten Zutritt erhalte. Dieses Verfahren wird mit zur Sitte gehört haben, wie wir später sehen werden. Aber damit ist auch das Unglück der törichten Brautjungfern besiegelt.

Mt. 25, 11. V. 11: „Nachher aber kommen auch die übrigen Jungfrauen und sagen: Herr, Herr, öffne uns. Er aber antwortete und sagte: Wahrlich, ich sage euch: ich kenne euch nicht."

Die Aufgabe, welche die fünf törichten Jungfrauen hätten ausführen sollen, haben sie versäumt, und diese Versäumnis ist keine Zufälligkeit, sondern in dem Leichtsinn ihres Charakters begründet, den sie in diesem Verhältnis durchgängig an den Tag gelegt haben. Deshalb erscheint die Ausschließung als eine natürliche und keine unverdiente Folge. Ebenso natürlich und verdient scheint es uns zu sein, wenn sie jetzt nicht mehr Zutritt erhalten zu der Festfreude trotz ihres Flehens und Klopfens. Es liegt nicht an der Unachtsamkeit eines Augenblicks, wodurch sie etwa überrascht wurden; denn auch die Klugen waren einen Augenblick unachtsam und wurden überrascht. Nein, es ist begründet in ihrem Benehmen vom Anfang bis zum Schluß, — trotz vielem, das zum Nachdenken mahnen mußte. Dann muß ja der Bräutigam mit Recht sagen können: „Ich kenne euch nicht," nämlich als Brautjungfern. Da sie als solche hätten zugegen sein sollen, waren sie nicht da — wir wissen, daß sie sich nie dazu bereit gemacht hatten.

Der Zug des Tür-Zuschließens ist nach der Natur gezeichnet. Ein englischer Gesandter, Ward[1]), den sowohl Trench wie van Koetsveld zitiert, berichtet über ein Erlebnis in Indien folgendes:

„Der Bräutigam kam aus einer ferneren Stadt und die Braut wohnte zu Serampore, wohin er sich zu Wasser begab. Nach einem Warten von zwei bis drei Stunden wurde es schließlich gegen Mitternacht verkündigt und zwar genau mit den

[1]) View of the Hindoo II, p. 29.

Worten der Schrift: ‚Sieh da, der Bräutigam, geht hinaus zum Empfang!‘ Alle die Beteiligten zündeten nun ihre Lampen an und eilten mit diesen in den Händen dahin, ihren Platz in der Prozession einzunehmen: Einige von ihnen hatten ihre Lichter verloren und waren nicht bereit; allein es war jetzt zu spät nach denselben zu suchen; und die Kavalkade bewegte sich vorwärts nach dem Haus der Braut. Die Gesellschaft ging nun hinein in einen großen prächtig erleuchteten Hof. Der Bräutigam wurde von seinen Freunden auf den Armen getragen und auf einen prachtvollen Stuhl in der Mitte der Versammlung gesetzt. Kurz darauf war er in dem Hause drinnen, und die Tür wurde gleich hinter ihm geschlossen und von Sepoys bewacht. Ich und andere beklagten uns bei dem Türhüter, aber vergebens! Niemals war ich so betroffen von dem schönen Gleichnis unseres Heilands wie in dem Augenblicke, da die Tür geschlossen wurde.“

Man sieht gleich, daß unsere Parabel zunächst zu den argumentativen gehören. Sie will nicht nur und nicht als Hauptsache durch lebhafte Bilder den Zuhörer zu anschaulichem Bewußtsein bringen, wie es tatsächlich am jüngsten Tag zugeht. Das was in der Sphäre des Bildes vorgeht, bezeichnet, was auf dem Gebiete des Geistes bei den abschließenden Akten des sittlich-religiösen Lebens vorgehen wird, und zwar zur Beleuchtung der sittlichen Verhältnisse im frühern Leben, dessen wahre Natur und Folgen der Abschluß bloßlegt. Was im Herzen verläuft, kann nicht in denselben Formen in der Bildfläche vor sich gehen. Dort müssen nämlich jene Herzenszustände einen äußeren Ausdruck finden in Formen, die den eignen Voraussetzungen der Bilderzählungen im ganzen entsprechen. Infolgedessen werden nur gewisse dazu geeignete Einzelheiten ihre Gegenstücke auf dem geistigen Gebiete wiederfinden. Doch im großen und ganzen wird sich dieselbe Tragödie dort in der sittlichen Welt abspielen, mit einem entsprechenden Personal von sittlichen Persönlichkeiten, in sittlichen Situationen und mit sittlichen Attributen oder Mangel an solchen Attributen. Da

nun unsere Parabel argumentativ ist, will dieses ganze Bild oder vielmehr diese Bilderreihe von wechselnden Situationen unter einem bestimmten Gesichtspunkt angesehen werden, der der Situation entspricht. Und der Gesichtspunkt wird eben durch das in der Schlußgnome enthaltene Leitmotiv angegeben: „Wachet also, da ihr nicht wisset den Tag noch die Stunde" (nämlich der Wiederkunft und der Rechenschaft). Diese Wachsamkeit ist wieder näher bestimmt durch jenes Wort: „Darum seid auch ihr gerüstet, weil der Sohn des Menschen kommt zu der Stunde, da ihr das nicht denkt" (24, 44). Es ist wirklich dieses Schlußwort, das sowohl den Schluß von Kap. 24 wie den Anfang von Kap. 25 beherrscht, und von dessen Wahrheit die Parabel von dem nächtlichen Dieb und von den Dienern (24, 43—51) sowie unsere Parabel von den Jungfrauen die Beweise lebensvoller Bildszenen bieten. Aus dem hiermit angegebenen Leitmotiv heraus wollen alle Einzelbilder und alle Einzelsituationen betrachtet werden. Das wird sich in der Weise zeigen, daß keiner von den so in den Bildern ausgehobenen Zügen überflüssig ist oder in eine schiefe, hinkende Stellung tritt, sei es zu dem entsprechenden geistigen Verhältnis, sei es zu dem Ganzen. Demnach: scharfe Einstellung des Gesichtspunkts und der Gesichtspunkte.

Die erste Frage, welche entsteht, ist diese, ob wir den Faden der Deutung vom Anfang oder vom Schluß aufnehmen sollen. Betrachten wir das Leitmotiv: Wachet also! so hat es auf den ersten Blick den Anschein, als wäre bei der Deutung der Schlaf die Hauptsache. Wird indes weiter gefragt: Ist der Schlaf in der Erzählung die entscheidende Hauptsache? so ist die Antwort zweifellos: nein. Nicht der Schlaf an sich ist für jene fünf verhängnisvoll. Schlafen doch auch die andern ein, ohne infolgedessen an Glück und Ehre Schiffbruch zu erleiden. Beachten wir weiter, daß „wachsam" dasselbe wie „bereit", „gerüstet" bedeutet. Ferner würde die Mahnung: hütet euch vor Schlaf! keinen Stachel haben, falls der Schlaf die entscheidende Hauptsache wäre. Der Schlaf tritt in der Bilderzählung als Gelegenheitsursache zum Unglück auf, wodurch ein tieferer Schaden seine Wirkung vollbringt und somit seine wahre Natur entschleiert. Indem wir nun diesen tiefern

Schaden oder sittlichen Mangel aufsuchen, werden wir vom Schluß zum Anfang zurückgeführt. Was nämlich den Schlaf für die fünf vor den übrigen verhängnisvoll macht, ist der Umstand, daß sie selbst kein Öl bei sich haben. Dieses spielt in der Parabel-Ökonomie ohne allen Widerspruch die Hauptrolle. Die Frage wird demnach diese: Was wird bezeichnet mit dem: kein Öl bei sich haben? Das Öl sollte die Brautjungfern in den Stand setzen, ihre Bestimmung als solche zu erfüllen, nämlich Fest- und Siegesglanz über die Heimkehr des Bräutigams auszubreiten. Demnach ist die Frage so zu formulieren: Welches ist denn die Bestimmung der Jünger Christi, und welche ihrer Eigenschaften verbreiten Glanz über ihren Herrn und Heiland in seiner Wiederkunft zum Gericht und Sieg? Gewiß strahlt und leuchtet es bei den Jüngern von den Tugenden dessen, der sie aus der Finsternis gerufen hat in sein wunderbares Licht. Ihr ganzer sittlicher Habitus, der zeigt, daß sich die grundlegende Erlösung von der Sünde in persönlichem Wachstum bei jedem einzelnen weiter entwickelt hat, das ist die Ausrüstung, mit der sie dem himmlischen Könige bei seiner ehrenvollen Wiederkunft begegnen. Diese fehlt bei denen, die den fünf törichten Jungfrauen entsprechen. Da der wiederkehrende Jesus deutlich dem Bräutigam entspricht und die Jungfrau-Korona der Jüngerschar, so soll damit in einer ergreifenden Weise einleuchtend gemacht werden, daß es für seine Jünger notwendig ist, mit einer gewissen sittlichen Reinheit und Heiligkeit als persönlichem Besitz ausgerüstet zu sein. Denn Mangel daran wird bei dem unerwarteten Kommen Christi in Herrlichkeit äußerst verhängnisvoll werden, ja, wird sich als ein „irreparabile damnum“ erweisen, gegen das nicht einmal die Zugehörigkeit zur Schar, welche auf Christi Kommen wartet, eine Wehr abgibt. Das ist ohne allen Widerspruch die Lehre der Parabel in summa, und unter diesem Hauptgesichtspunkt müssen alle Einzelbilder und Einzelauftritte angeordnet werden bei der Entfaltung dieser Lehre in der Deutung der Parabel.

Gehen wir nun dazu über, so ist in erster Linie einleuchtend, daß die Hochzeit zum endlichen Triumph des Reiches Gottes (oder des Messias Jesus) gehört, wenn der Preis, für den

gekämpft worden ist, nämlich die Befreiung der gläubigen Menschheit aus den Banden der Sünde, erreicht sein wird. Die Erreichung dieses Ziels bedeutet für den Messias Jesus und für die Jüngerschar Teilnahme an dieser Freude, und das ist für sie auch gleichbedeutend mit der Seligkeit in dem ewigen Reiche Gottes. Darauf geht alle ihre Erwartung aus. Darauf allein müssen sie sich bereiten — und zwar jeder für sich; in die Schar mit aufgenommen gewesen zu sein, mit zu den Wartenden zu gehören, ja sogar Loos und Schicksal in dieser Welt mit dieser Schar als einem geschlossenen Ganzen zu teilen — das genügt nicht. Jeder einzelne muß in der Weise für die Ausrüstung seiner Persönlichkeit sorgen, daß er die Bestimmung seines Jüngerberufs erfüllt: den Strahlenglanz der Herrlichkeit auf den Triumph des Reichsherrn zu verbreiten. Gleichwie in der Bilderzählung der Glanz der Fackeln dazu dient, die Herrlichkeit des Bräutigams hervorzuheben und zu vermehren, so soll die Heiligkeit bei jedem einzelnen und das gesamte Leuchten davon bei der Schar um den Messias Jesus zu der Mehrung seiner und ihrer gemeinsamen Herrlichkeit und zur Vergrößerung ihrer Siegesfreude an jenem Tage dienen. Besitzt nun jemand nicht diesen Glanz in sich selbst, und zwar nicht als etwas Geborgtes, sondern als selbständigen Besitz, so hat er bei dieser Gelegenheit nichts zu tun, gehört nicht in Wahrheit mit dazu, erhält auch keinen Anteil an der Freude, die jetzt herrlich und lange gefeiert werden soll. Denn bei dieser Begegnung, wo alles die endgültige Entscheidung erhält, wird alles bloß Äußere und Scheinbare in nichts aufgelöst. Es wird in dieser Beziehung in der Schar ein Unterschied bestehen. Einige werden töricht genug sein, jene persönliche Ausrüstung zu versäumen. Diese ist nämlich die Sache jedes einzelnen. Jeder für sich, das ist die Losung. Es ist in dieser Parabel nicht davon die Rede, wie jene Ausrüstung erworben wird, nur wird betont, daß niemand sie unwillkürlich und selbstverständlich besitzt, einfach indem er sich mitten unter den Versammelten befindet. Es wird angedeutet, daß einige sich dabei beruhigen, daß sie mit zu der Schar gezählt werden, und denken werden, daß sie von einer Art Gemeinbesitz von Eigenschaften, die gefordert werden, zehren können. Sie werden ihr Auge einseitig auf die zu er-

wartende Freude richten und vergessen, daß das Recht und Vermögen, einen Platz in der Schar einzunehmen, im voraus vorbereitet, von persönlicher Aneignung bedingt sein muß, einer Aneignung, die zwar zu erlangen ist, die aber nicht in den Besitz des Einzelnen kommt ohne persönliche Sorge. Das ist es, was die andern eingesehen haben, wovon sie dermaßen durchdrungen sind, daß es sich in wohlüberlegter Handlungsweise kundgibt. Deshalb sind sie klug, während jene töricht sind. „Klug und töricht" sind Bezeichnungen, die sowohl in die Bildsphäre, wie in die geistige Wirklichkeit passen. Doch erhält die Torheit innerhalb des letztgenannten Gebietes einen Zusatz von stark moralisch beleuchtetem Leichtsinn, der auch in der Bildsphäre als eine Albernheit ihres ganzen Benehmens hervortritt. Und hier taucht wieder bei der Übertragung in die geistige Wirklichkeit eine Frage auf, die sich schon bei der Auseinandersetzung mit der Bilderzählung geltend machte. Man fragte sich dort und man fragte sich hier: wie konnten jene Jungfrauen so töricht denken? Darin ist nichts Unpsychologisches. Wir sahen: sie erwarteten, im Notfall mit den andern teilen zu können, dachten entweder, daß alle die andern wohl Öl mitgenommen hätten, in welchem Falle genug vorhanden war, oder sie dachten gar nicht darüber nach, inwiefern sie selbst den Anforderungen entsprechen könnten, oder wie im verneinenden Falle gehandelt werden solle. Geradeso auf dem geistigen Gebiete. Die törichten unter den Jüngern denken gleichfalls, daß sie von dem Vorrat andrer, von der gemeinschaftlichen Heiligkeit zehren können. Haben sie doch täglich den Segen der Gemeingüter der Brüderschaft, deren Wirkungen von Person zu Person erfahren. So meinen sie denn, daß auch die Heiligkeit geteilt und verliehen werden könne, meinen, daß zur Teilung bei den andern genug vorhanden sei, sind auch daran gewöhnt, von dem Überfluß der andern zu genießen, bedenken aber nicht, daß keine Heiligkeit vorhanden ist, welche die andern entbehren können, oder denken gar nicht darüber nach, wie die Mitteilung vor sich gehen soll, sondern beruhigen sich in törichtem Leichtsinn damit, daß sich ein Ausweg wohl finden wird. Obschon die Torheit und der Leichtsinn eines solchen Gedankenganges bei sachlicher Betrachtung sofort einleuchtet, ist das doch gar

nicht so klar bei der persönlichen Anwendung dieser einleuchtenden Wahrheit auf sie selbst. Daß das der Fall ist, zeigt die Erfahrung in Überfülle. Daß die Klugen und die Törichten in gleicher Anzahl da sind, hat kaum Bedeutung in der Ökonomie der Parabel, da es nicht unter den Gesichtswinkel des Leitmotivs fällt und somit nicht gedeutet werden soll.

Da die „Bereitschaft" in der Parabel die ganze Ausrüstung für den Platz in dem Brautzuge bezeichnet und somit die geistige „Bereitschaft" den ganzen sittlichen Habitus umfaßt, der Gott und dem Heiland Ehre bereiten kann, und da der springende Punkt, bildlich und sachlich, der Lichtglanz ist, so brauchen nicht die einzelnen Bestandteile des Mittels, wodurch sie moralisch leuchtend werden können, bei der Deutung auseinandergesetzt zu werden. Will man gleichwohl nach dem Gegenstück des Öls fragen, so muß im Auge behalten werden, daß die Bedeutung des Öles in dem Bilde die ist, das Licht zu erzeugen und zu erhalten. Das, was diesen Dienst in dem religiösen Leben der Menschen bewirkt, ist zweifellos der Glaube. Das Öl wäre demnach = dem Glauben. Damit ist uns aber ein Wink dahin gegeben, daß wir durch das Stellen dieser Frage schon außerhalb des durch das Leitmotiv gezogenen Rahmens des Parabelzwecks gekommen sind. Denn wir geraten damit unleugbar ein wenig ins Schiefe, da man doch nicht zum Erwerben des Glaubens ermahnt werden kann. Deshalb sagen wir am besten: Gerüstetsein ist es, worauf es in der Parabel ankommt, und es ist ausschließlich in dem scharf gezogenen „scopus" der Parabel begründet, daß dies gerade durch Ölfackeln und nicht zum Beispiel ebensogut durch Harz- oder Pechfackeln geschieht. Gleichfalls in dem geistigen Gebiet: es ist der Besitz der Heiligkeit unerläßlich, worauf es hier ankommt. Es wird hier nicht danach gefragt, wie dieselbe erworben, durch welche Schritte erlangt, aus welchen Bestandteilen der Glaube aufgebaut oder zusammengesetzt ist. Überlegungen darüber einzumischen, hieße den klaren Hauptgedanken verwirren, der ohne Seitensprünge auf sein Ziel lossteuert. Seine Darstellung mit solchem „Beiwerk" zu belasten, dazu war Jesus ein zu guter Lehrer. Deshalb sollen auch wir hier davon absehen.

Das Zögern des Bräutigams bezeichnet deutlich, was Jesus

auch anderswo andeutet[1]), den möglicherweise sogar sehr langen Aufschub der Parusie. Dieser Aufschub ist in der Parabel so lang, daß die Wartenden ganz „außer Erwartung" sind. Das deutet auf den Gedanken hin, daß Jesus so lange seine Wiederkunft aufschieben könnte, daß die gespannte Erwartung in seiner Jüngerschar, die die Gedanken ununterbrochen auf sein nahes Kommen gerichtet hat — wie zum Beispiel in der Apostelzeit — von einer ausgesprochenen und stets zunehmenden Gleichgültigkeit gegen diese Frage, als ginge sie die Gemeinde nichts an, abgelöst werden könnte. Das wird bildlich sehr malend durch das geistesabwesende Einnicken veranschaulicht, das in einfachen Schlaf oder völliges Aufgeben einer jeden Beschäftigung mit dem Gedanken an die Wiederkunft endigt. Man muß ja zugeben, daß es wegen des langen Zögerns Christi mit seinem zweiten Advent tatsächlich so zugegangen ist. Die Gemeinde, ihr wahrer wie ihr unechter Teil, ist zuerst bis zur Hälfte (das Einnicken), dann ganz (der Schlaf) von den Gedanken der Parusie des Herrn abgekommen, so daß man wohl sagen könnte, daß diese Erwartung nunmehr jahrhundertelang gar keine wichtigere Rolle als wirkendes Motiv in dem Leben der Christen spielt.

Dieses Wegweisen jener Gedanken wird nun in der Parabel wie in der Wirklichkeit stets stärker, bis es endlich einem Mitternachtsschlaf an Tiefe und Festigkeit ähnlich wird. Aber infolgedessen wird die Überraschung um so überwältigender, wenn einmal der Ruf erschallt, daß der Herr unterwegs ist. Die Forderung, daß die Gemeinde in zweckentsprechender Ausrüstung sich einfinden soll, erscheint dann ganz unerwartet und ganz plötzlich. Es wird dabei in der Deutung davon abgesehen, daß so viele vor der Wiederkunft des Herrn sterben. Vielleicht daß der Schlaf, welcher alle, ohne Unterschied rücksichtlich der verschiedenen Seelenzustände, überwältigt, gar selbst den Tod darstelle. Auch den „Entschlafenen" und gerade denen ist das Erscheinen in voller Ausrüstung ganz unerwartet. Die in den

[1] Besonders deutlich in der Parabel Lc. 19, 12—27, speziell zusammengehalten mit der Veranlassung derselben. Auch in den nachfolgenden Parabeln unseres Kapitels.

Gräbern werden die Stimme des Sohnes hören und werden hervorgehen zum Gericht (Joh. 5, 25). Es ist dies ganz dieselbe Vorstellung wie in unserer Parabel.

Nun wird alles lebhaft — es ist wie ein Erwachen aus einem tiefen Vergessen oder einer Bewußtlosigkeit. Und nun zeigt sich der Unterschied innerhalb der Scharen der Wartenden und dessen Folgen. Bei den Gerüsteten lauter Freude. Haben sie doch die Mittel, um sich mit Ehre darzustellen. Die zeitweilige Abwendung von den Wiederkunftsgedanken, so natürlich bei dem langen Zögern, hat den Gerüsteten gar keinen Schaden verursacht. Dagegen ist es einfach Verderben für die Ungerüsteten. Sie möchten gern mit dabei sein, allein sie haben nicht den Lichtglanz der Heiligkeit, ohne welchen sie jetzt ihre eigene Unzulänglichkeit einsehen, und sie finden keinen Stoff in sich, woraus diese unentbehrliche Eigenschaft hervorgehen könnte. Darum greifen sie nunmehr in sinnloser Verzweiflung nach dem Gedanken von der Quelle der Gemeinschaft als letzter Zuflucht. Sie haben einige Erfahrung darin, in welchem Maße man als Jünger Christi doch von den Gütern der Gemeinschaft lebt und zehrt. Haben sie doch vielmals die eigene Hoffnung durch die festere Hoffnung der anderen gestärkt, haben sie doch die Freude vermehrt gefühlt. Auch die Liebe haben sie durch diese Gemeinschaft entflammt, wie sich die Kohlen, die zusammenliegen, gegenseitig anfachen. Und natürlich haben sich diese und andere Güter als ein Segen Gottes für die Tüchtigkeit der andern auch ihnen reichlich mitgeteilt. Kein Wunder, daß sie auf Hülfe und Darlehen auch in diesem Stücke und in diesem Falle hoffen. Sie bedenken nur nicht, daß eben auf diesem Gebiete nichts als das Selbsterworbene gilt. Erstens weil die Heiligkeit doch bei niemandem größer ist, als er deren selber bedarf. Dann weil Heiligkeit ihrer eigenen Natur gemäß eben nicht übertragbar ist. Muß sie doch dem innersten Keimgrunde der Person entsprossen sein, oder sie ist einfach nicht da. Geliehene Heiligkeit ist sogar unnützlicher, unmöglicher als geliehene „Federn".

Der Rat, Öl zu kaufen, ist eine wiederholte und durch die Wiederholung in neuer Form noch nachdrücklicher gemachte Erinnerung an das oben öfters angedeutete Verhältnis: die

Heiligkeit muß eigener Besitz sein. Denn das Gegenteil der Handlungsweise, die der Rat einschärft, ist: zu leihen. Statt Heiligkeit zu leihen, was unmöglich ist, wird ihnen angeraten, hinzugehen und sich selbst diese eben jetzt so augenscheinlich notwendige Eigenschaft zu erwerben. Sie hätten das früher tun sollen. Es bleibt noch immer die einzige Weise, Heiligkeit zu erlangen. Daß es jetzt zu spät ist, das können jene Jungfrauen noch nicht sicher wissen. Somit sind die Worte in ihrem Munde durchaus natürlich. Für den Parabolisten ist jene Naturtreue und die schlagende Überzeugungskraft eines solchen Rates ein willkommenes Mittel, um auch auf diese Weise zu begründen, warum ein „zu spät“ wirklich ein „irreparabile damnum“ ist. Das Ganze stimmt gut mit dem so oft angeschlagenen Grundton, der auch darin mit durchklingt, daß das Wort „selbst“ durch die ganze Parabel hindurch ununterbrochen klingt, und zwar völlig in Harmonie mit der ganzen Haltung des Gleichnisses.

Daß der Rat befolgt, daß der angedeutete Ausweg wirklich versucht wird, malt auch ein Vorkommnis in der Welt des Geistes. Es ist dem Menschen unendlich schwer, das „zu spät“ zu erfassen. Man macht immer, sogar unter den für andere aussichtslosesten Verhältnissen, verzweifelte Anstrengungen unter dem Druck der letzten Notwendigkeit und gibt sich immer falschen Hoffnungen hin. Das ist die menschliche Natur. — Man hat versucht, die Verkäufer auszulegen als die Lehrer des Christentums oder andere Mitchristen, oder gar die Heilige Schrift etc. Aber mit Unrecht, weil es ja in der Bilderzählung eine andere Quelle, als eben die Verkäufer, zum Erwerb von Öl nicht gab, während das, was dargestellt werden sollte, eben nur die Notwendigkeit des Selbsterwerbs war. Über etwas anderes wird nicht reflektiert. Der Modus des Selbsterwerbes liegt außerhalb des Gesichtskreises der ganzen Parabel . . . Nun ist es aber zu spät. Der Lichtglanz, den die Jünger-Gemeinde bei der Wiederkunft des Herrn scheinen lassen soll, ist nämlich ein geistiger Habitus, welcher sich nicht so ohne weiteres erreichen läßt. Wächst er doch aus dem tiefsten Grund des Herzens empor. Darum will das Bild vor dem gewöhnlichen Leichtsinn warnen, daß man meint, sich im letzten Augenblick

diejenige Bereitschaft verschaffen zu können, die der verständige Christ sorgfältig als Grund legt, und zwar in hinreichend umfassendem Grad und dermaßen mit seiner eigenen Persönlichkeit verflochten (ἑαυτοῖς, ἑαυτῶν), daß auch eine Überraschung irgend welcher Art dieselbe nicht wird ungültig oder wirkungslos machen können. Wenn daher jemand zu kurz kommt — das ist damit indirekt gegeben —, so ist das nicht das Werk des Augenblicks oder einer Zufälligkeit, sondern hat wie in der Parabel seine Wurzeln in der Vergangenheit und seinen Grund in der ganzen Richtung der Person. Was der Augenblick bewirkt, heißt in dem Geiste der Parabel: die Folgen solcher durchgängigen und durchschlagenden Fehler in ihrer ganzen Nacktheit zu enthüllen. Deshalb wird die Ausschließung wohl begründet. Nicht wegen Verpassung eines bestimmten Augenblicks. Der Augenblick wäre gar nicht verpaßt, wenn andere Fehler nicht dagewesen wären. Weil es aber hier ein Grundmangel ist, welcher diese Verpassung verursacht, werden diese unglücklichen, aber schuldigen Menschen ausgeschlossen. Besonders dies letztere in ein klares Licht zu stellen, bezweckt das Gespräch mit dem Bräutigam. Die Meinung ist natürlich nicht, daß sich eine Szene in ähnlicher Form und ähnlichen äußeren Einzelheiten noch am jüngsten Tag abspielen wird. Am jüngsten Tag wird ja überhaupt nicht Hochzeit in optima forma gefeiert. Hier soll vielmehr in Bildform ausgesagt werden, daß der Grund der Ausschließung und ihrer Unwiderruflichkeit dieser ist, daß der Messias Jesus jene Leichtsinnigen eigentlich nie gekannt hat. Sie waren wesensverschieden von der Art seines Reiches, sie waren von Grund aus fremdartiger Natur, verglichen mit den andern, darum störende Bestandteile des Reiches in seiner gereinigten Vollendung und somit unmöglich als Glieder des heiligen Reiches des Messias in dessen idealer Aufrichtung bei der Parusie.

Es geht aus dieser unserer Auslegung deutlich genug hervor, daß wir eben vom Standpunkte unserer Methode darin völlig mit Jülicher übereinstimmen, daß, wenn die Kirchenväter und nach ihnen so viele andre Ausleger eine umfassende

Allegorisierung getrieben haben, dies den Mt.-Text vergewaltigen heißt. Wir sehen ganz von jener „ursprünglichen“ und viel einfachern Jesus-Parabel ab, die Jülicher zu kennen oder in ihren Hauptzügen zwischen den Zeilen des Matthäus lesen zu können glaubt. Diese hypothetische Parabel geht eigentlich einen andern Menschen als Jülicher selbst gar nichts an, da ihr Text uns überhaupt nicht geboten und somit jede Erörterung über diese unbekannte Größe schon im Keime erstickt wird. Es ist ganz richtig, daß die Parabel nicht „die Teilung der Christenheit beim Weltgericht in zwei gleiche Hälften lehren will“ . . . „Was die Lampen, das Öl, die Gefäße bedeuten . . . wer die Verkäufer sind, wird das Geheimniß der Exegeten bleiben.“ . . . „Ob die törichten Jungfrauen zwar die Tugend der Jungfräulichkeit, aber nicht die der Barmherzigkeit (Chrys.), ob sie Glauben, aber nicht Werke (Orig. Hier.) besessen haben, ob man sich die fehlenden guten Werke bei andern Mitchristen oder bei den Lehrern oder in der heiligen Schrift beschaffen kann[1])“ . . ., das sind alles Fragen, auf die man sich nicht einzulassen braucht, und wenn man es tut, so tut man es eben auf eigene Hand und geht nicht die Wege der Parabel. Allein für uns bietet sich gegen solche Überlegungen nicht allein und auch nicht hauptsächlich der Grund, der sich immerhin erörtern ließe, daß solches nie geschehen kann ohne, durch die Konsequenzen der Antwort wiederum in schwere Verlegenheit zu geraten.“ Nein, wir haben einen viel schlagenderen Grund, nämlich das dies alles in dem Parabel-Text selbst ausgeschlossen ist, ausgeschlossen nämlich durch die Art und Weise, wie sich das Leitmotiv auf den Bildstoff der Parabel projiziert. Dafür hatte schon scharfblickend Hugo Grotius ein offenes Auge, jedenfalls was einige Einzelheiten und deren Deutung in unsrer Parabel betrifft. Er sagt: „Denn in diese Vergleichungen dürfen die einzelnen Bestandteile nicht gepreßt werden, sondern der scopus der Vergleichung muß im Auge behalten, all das übrige für Nebensache angesehen werden. Scopus ist, was Christus selbst mit den Worten angibt: Wachet also etc.“ Kommt nun noch hinzu, daß nach altjüdischem Gebrauch ein

[1]) Jülicher II, 456.

solcher scopus gewöhnlich im Text der Parabeln zu finden ist, und daß er demgemäß in den synoptischen Parabeltexten Jesu nachweisbar ist, so scheint daraus unwiderleglich zu folgen, daß wir uns in diesem Punkt auf dem rechten Wege befinden.

Auch bei dieser Parabel ist Jülicher davon überzeugt, daß sie der Evangelist allegorisch umgedeutet hat, „selbstverständlich in einer den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechenden Richtung". Er wird dadurch genötigt, bis zu der Behauptung weiterzugehen, daß der Evangelist selbst den Parabel-Text wirklich und zwar in den Hauptpunkten recht eingreifend umgeändert hat. Deshalb soll die Sachlage folgendermaßen gewesen sein: „Ursprünglich war es eine einfache, jedermann einleuchtende Geschichte, an der Jesus nur die verhängnisvolle Torheit einer halben Vorbereitung, die im entscheidenden Moment nicht fertig ist, illustrieren wollte[1])." Indem Jesus dies nun auf das Reich Gottes anwendet, formt sich das Ganze zu einem Warnungsruf gegen das Zuspätkommen bei der Vollendung des Gottesreiches, und es folgt demnach: „Entweder bist du fertig, wann immer Gottes Reich kommen mag, oder du verschiebst die Vorbereitung aus dem einen oder andern Grunde, auf dein Glück bauend statt auf sichere Tatsachen, und verfehlst dann schmerzlich dein Ziel."

Ja fürwahr, dies „Ursprüngliche" sind in der Tat einfache „jedermann einleuchtende" Gedanken. Uns kommen sie einfach trivial vor. Das ist aber die alte Geschichte: Tiefsinn in den Reden Jesu zuzugeben, ist für Jülicher ausgeschlossen. Wo und wann in den Texten jemals ein tiefer Sinn angetroffen wird, darf dieser um keinen Preis von dem Meister selbst herrühren, sondern höchstens von den Jüngern, nie von der grundlegenden Persönlichkeit; nein, eine solche Kontrebande darf man nur einer spätern Generation der Gemeinde zuschreiben. Eine wunderliche Verkehrtheit! Als wenn es denkbar wäre, daß alle die neu schaffenden und tragenden Gedanken des Christentums, die, welche nicht ohne weiteres „jedermann einleuchtend" sind, (was bei neuschaffenden Gedanken eben gewöhnlich nicht der Fall ist), von jener wunderbaren „spätern

[1]) II, 456. 457.

Generation" herrühren könnten! In diesem Fall muß jene Generation einen tiefern religiösen Geist als der Meister selbst besessen haben. Und doch sagt jene Generation selbst, daß sie alle diese tiefen Gedanken von dem Meister habe. Und wenn nicht für diese Generation alle allgemeinmenschlichen Gesetze der seelischen Vorkommnisse aufgehoben waren, so hatte die oft genannte Generation mit dieser Behauptung entschieden recht. Denn erstens: Wann und wo in der ganzen Welt hat ein Epigonengeschlecht und nicht der Meister die tiefen, tiefgreifenden, weltbewegenden Gedanken geschaffen, wovon Jahrhunderte zehren? Und zweitens: Hätte sich Jesus, was Jülicher hier und sonst zu behaupten nicht müde wird, mit derartigen zahmen und unleugbaren Gemeinplätzen, wie jene oben angeführte „ursprüngliche" Wahrheit einer ist, und wie sich mehrere gleicher Art finden, begnügt, ja, dann wäre es ihm zweifellos vergönnt gewesen, in Frieden zu leben, ja zu altern und einen „strohernen Tod" zu sterben, um dann wie eine Welle im Ozean zu verschwinden und in dem Grab der Vergessenheit auf ewig zu versinken. Denn mit derartiger Weisheit und mit solchen Harmlosigkeiten hebt in der Tat niemand die Welt aus den Angeln, noch stört er mit derartigen Ansprüchen die Ruhe des konservativsten Rabbis.

Wie unsre Auslegung gezeigt haben mag, lädt die Wiedergabe unsrer Parabel durch den Evangelisten gar nicht zur Allegorisierung ein. Von dieser Seite her kann man keinen Grund gegen die Echtheit der bei Matthäus stehenden Parabel beibringen. Anderseits verdient es bemerkt zu werden, daß selbst in den Augen Jülichers „die durchsichtige Einheitlichkeit der Erzählung Mt. 25, 1—12, relativ so vollkommen ist, daß an geglückte Flickarbeit (exempli gratia nach Mc. und Lc.) nicht zu denken ist[1])". Gewiß, die Parabel ist aus einem und einem feinen Guß. Allein das treibende Motiv für Jülicher, die Echtheit zu bestreiten, scheint das zu sein, daß die Parabel bei Mt. einen langen Aufschub der Parusie vorzubereiten scheint. „Wenn wir das zugeben," sagt er weiter, „verzichten wir eigentlich schon auf ihre Echtheit. Denn parabolische Belehrung über die wahr-

[1]) II, 459.

scheinliche Ferne seiner Wiederkehr konnte Jesus doch nicht vor Hörern geben, die noch nicht einmal an seinen Weggang glaubten.“ Dazu ist zu bemerken, erstens: nichts ist sichrer, als daß Jesus wenigstens nach den Evangelien (obwohl nicht nach Jülicher) wiederholt und oft genug seinen Weggang durch den Tod von dem Zeitpunkt Mt. Cap. 16 ab verkündigt hat. Allein zweitens ist, abgesehen davon, zu bemerken: konnte Jesus (aus dem angeführten Grunde) nicht über die Ferne seiner Parusie belehren, so konnte er überhaupt nichts von der Parusie lehren. In diesem Falle wären alle Parusiereden Jesu samt und sonders, in allen ihren Bestandteilen, unecht und lauter Erdichtungen jener berühmten spätern Generation. Es ist wohl selbstverständlich, daß dies zu viel beweisen hieße. Damit würde jenes Hauptargument eo ipso nichts beweisen, und wir sind somit davon befreit, auf die Einzelheiten jener ursprünglichen Parabel Jülichers einzugehen, von deren Text, wie gesagt, kaum die Form eines Schattens vorliegt.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Diese Parabel hat stark zur Allegorisierung veranlaßt. Daß sie eine Beweisparabel ist, davon haben wenige oder keiner (Grotius?) eine Ahnung. Am ärgsten allegorisiert Hilarius[1])

[1]) Sponsus atque sponsa Dominus noster est in corpore Deus. Nam ut spiritus carni, ita spiritui caro sponsa est . . . Lampades igitur animarum splendentium lumen est, quae sacramento baptismi splenduerunt. Oleum boni operis est fructus. Vasa humana sunt corpora, intra quorum viscera thesaurus bonae conscientiae recondendus est. Vendentes sunt hi, qui misericordia fidelium indigentibus reddunt ex se petita commercia, indigentiae suae scilicet satietate boni operis nostri conscientiam ementes. Haec enim indefessi luminis copiosa materies est, quae misericordiae fructibus: et emenda est et recondenda. Nuptiae immortalitatis assumtio est: et inter corruptionem atque non corruptionem ex nova societate conjunctio. Mora sponsi paenitentiae tempus est. Expectantium somnus credentium quies est: et in paenitentiae tempore mors temporaria universorum. Nocte media clamor, cunctis ignorantibus, tubae vox est Domini praecedentis adventum et universos ut obviam sponso exeant excitantis. Lampadum assumptio animarum est reditus in corpora, earum lux conscientia boni operis elucens, quae vasculis corporum continetur (Pariser Ausg. 1652, p. 615).

(† 366); Bräutigam und Braut deuten auf Christus in den Tagen seines Fleisches hin. Damals war in seiner Person der Geist mit dem Fleische vermählt. Die Lampen sind gleich dem Glanz der Geister durch die Gnade der Sakramente. Das Öl = die Frucht der guten Werke. Die Gefäße sind die Körper, die Verkäufer = die das Bedürfnis der Gläubigen befriedigen. Die Hochzeit ist der Antritt der Unsterblichkeit. Das Zögern = die Zeit der Gnade. Der Schlaf = der leibliche Tod. Der Ruf ist die Posaune des jüngsten Tages. Das Ergreifen der Lampen = Rückkehr der Geister zu den Körpern. Das Licht der Lampen = das Bewußtsein von guten Werken.

Beda († 735) allegorisiert auf eine andere Weise. Die fünf Jungfern sind der fünfgeteilte Widerstand in Versuchungen gegen die Wollust des Auges, des Ohres, des Geruches, des Geschmackes und der Berührung. Das Öl = die Freude[1]).

Hieronymus († 420) bietet wieder etwas ganz andres: Die Jungfrauen sind mit dem ganzen Menschengeschlechte zu vergleichen, mit Juden und Christen, oder Heiligen und Sündern[2]).

Thomas († 1274) bestimmt das Verhältnis zwischen der Jungfrau- und Talentparabel so: in der ersten werden auf Grund innern Mangels, in der zweiten dagegen auf Grund der Gleichgültigkeit gegenüber den äußern Geschäften des Lebens einige ausgeschlossen. Die Lampen = die Geister, durch den Glauben erleuchtet, der bei der Taufe empfangen ist. Der Bräutigam = der Lohn, die Braut = die menschliche Natur, das Öl = die guten Werke oder Barmherzigkeit oder die Freude oder die heilige Lehre[3]).

---

[1]) Videntur mihi quinque virgines significare in quinque partitam continentiam in illecebris, continendus enim animi appetitus a voluptate oculorum, aurium, olfaciendi, gustandi, tangendi (in N. T. Cölner Ausg., p. 13).

[2]) ad omne hominum genus comparatio pertinere . . . duos significat populos, Christianorum et Judaeorum sive sanctorum et peccatorum (Opera, Pariser-Ausg., p. 184).

[3]) Primo ponitur quaedam parabola, in qua aliqui excluduntur a regno propter defectum interiorem, in secunda, quod quidam excluduntur propter negligentiam exterioris operationis, unde secundum Hilarium possumus intelligere lampades animas illuminatas lumine fidei, quod in baptismo receperunt . . . Quis est sponsus et quae est sponsa? Dupliciter exponitur secundum duplex matrimonium. Unum divinitas ad carnem, quod

Maldonatus († 1583) will nicht die Verkäufer ausdeuten[1]).

Cornelius a Lapide († 1637): Die Jungfrauen als ganzes, alle zehn überhaupt, sind die Gläubigen in ihrer Allgemeinheit, aber von diesen sind wieder die fünf Klugen = diejenigen, die Glauben samt guten Werken haben, die Törichten = diejenigen, die Glauben ohne gute Werke haben[2]).

Hugo Grotius († 1645) betont, daß die Einzelheiten nicht gepreßt werden dürfen, sondern daß der scopus festgehalten werden muß, und dieser wird angegeben in den Worten: Wachet etc.[3]).

Bengel, Gnomon 1887: lampas ardens est fides, lampas et praeterea oleum est fides lucuples.

Dr. Paulus († 1851): Die Christen dürfen sich vom zweiten Kommen Christi nicht überraschen lassen, sonst geht der paradiesische Lohn im Ernst verloren[4]).

Die Talente.

(Mt. 25, 14—30.)

Eng mit der vorangehenden verknüpft tritt diese Parabel auf. Mit γάρ ist nämlich ihr Inhalt als etwas bezeichnet, was Fragen aus der vorangehenden Parabel beleuchten soll. Auf ὥσπερ folgt ein Anakoluth oder ein Anapodoton, das sach-

---

celebratum est in utero virginis . . . Sponsus ipse filius, sponsa humana natura, unde nihil est exire obviam sponso nisi servire Christo. Item est matrimonium Christi et Ecclesiae . . . per oleum significantur bona opera . . . misericordia . . . interior laetitia . . . secundum Originem . . . sancta doctrina (Com. in Mt. Parma, 1861, p. 228, 229).

[1]) Credo hanc partem parabolae non esse necessarium sed ornamentum ex consuetudine eius rei (p. 504).

[2]) Virgines sunt quilibet fideles, prudentes illi, qui habent fidem cum operibus misericordiae, charitatis aliarumque virtutum, fatuae, qui solum fidem habent sine bonis operibus (Com. in IV Evv. 1640).

[3]) Nam in his comparationibus non sunt premendae singulae partes sed intuendus scopus comparationis, cetera habenda accessionum vice. Scopus est, quem Christus ipse indicat verbis γρηγορεῖτε (Annot. p. 427).

[4]) Die Christen müssen sich alle Mühe geben, damit sie nicht das zweite Dasein Jesu auf Erden unvorbereitet überrasche. Wären sie dann nicht vorbereitet, so wäre der Anteil an der paradiesischen Belohnung der siegenden und herrschenden Theokratie für sie — und zwar nicht bloß im Scherz — verloren.

lich gewiß auf den Hauptgesichtspunkt dieser ganzen Parabel hinweist, der in dem Paradoxon ausgesprochen wird: „Wer da hat, dem wird gegeben werden etc.“, V. 29[1]). Damit erkennen wir auch, worauf das γάρ zurückweist, nämlich auf das in der vorhergehenden Parabel, was das Haben und das Nichthaben berührt — was eben in der vorigen Parabel eine wichtige Sache und die Ursache der tragischen Krisis war. Einige „hatten“, andere „hatten nicht“. Nun wähnten jene Unglücklichen, daß die Habenden mit den Nichthabenden hätten teilen können und sollen — was ja auch im allgemeinen ganz selbstverständlich zu sein scheint. Hier aber setzt jene vorige Parabel ein mit ihrer im Lauf der Erzählung näher begründeten These, deren Inhalt ist: So ist es gleichwohl nicht; denn es gilt in dieser Lage, etwas für sich selbst, etwas Selbsterworbenes zu haben. Weit davon entfernt, daß im Gottesreiche die Nichthabenden bei den Habenden leihen könnten, gilt im Gegenteil das umgekehrte paradoxale Gesetz, daß dem Nichthabenden genommen wird, was er hat, während dem Habenden immer mehr gegeben wird. Dies und das andre, wie es sich im Grunde im Gottesreiche mit dem „Selbsterworbenen“ verhält, erklärt nun die Talent-Parabel näher, und damit begründet sie in der Tat gewisse Ergebnisse der Jungfrau-Parabel. Wird es doch in der Jungfrau-Parabel sehr stark betont, daß etwas Selbsterworbenes nötig ist, um nicht in dem letzten Gericht ausgeschlossen zu werden. Wie ist dies in dem Reiche der Gnade möglich? Dies Problem erweckt die Jungfrau-Parabel unwillkürlich, es konnte aber nicht in dem Rahmen dieser Parabel selbst behandelt werden. Daraus ersieht man auch, wie wenigstens sachlich der Platz richtig ist, den die Talent-Parabel bei Mt. erhalten hat, und wie die sich irren, die da meinen, sie sei aus Mangel an einem bessern Platz hierhergestellt worden. B. Weiß und H. J. Holtzmann wollen

[1] Es ist zwar ganz richtig, wenn Jülicher sagt, daß als Nachsatz: „ebenso ist es im Himmelreich“ ergänzt werden muß. Allein wenn man weitergeht und fragt: ebenso wie was? so lautet die Antwort: wie diese Verhältnisse in der Parabel geschildert werden. Das Charakteristische aber dieser Verhältnisse wird in der Gnome zusammengefaßt. Demnach bildet sachlich und am pragnantesten eben die Gnome jenen ergänzenden Nachsatz.

diese Parabel z. B. mit der vom „ungerechten Haushalter“ als ursprünglich zu einem Parabel-Paar gehörig verbinden. Allein, wir bitten zu beachten, welchen gewaltigen Unterschied in der Tendenz dieser beiden eben die Leitmotive bedingen.

Damit haben wir Klarheit über die besondere Lage in der Talent-Parabel gewonnen, die eine Voraussetzung für ihre richtige Auslegung.

Betrachten wir die Einzelheiten im Parabelbilde.

Mt. 25, 14. V. 14: „Gleichwie nämlich ein Mensch, der verreiste, seine Knechte berief und ihnen seine Habe übergab.“

Während seiner Abwesenheit kann der Mann nicht mit seinen Mitteln wirtschaften, insofern diese mit dem Gewerbeleben des Landes verbunden sind. Unter Mitteln, ὑπάρχοντα, werden hier gewiß, wie Jülicher mit Recht bemerkt, bare Geldmittel zu verstehen sein. Ob der Mann gerade ein „schlichter Handelsmann“ ist (Weiß und Jülicher), ersieht man nicht deutlich aus dem Texte, spielt auch für die Tendenz der Parabel keine Rolle. Es ist eben nur eine Vermutung, und aus ihr weitreichende Schlußfolgerungen zu ziehen, ist nicht angebracht. Damit nun nicht die Geldmittel ganz oder wenigstens zum großen Teil tot und unfruchtbar liegen bleiben, müssen sie durch andere verwaltet werden, und zwar durch Menschen, von denen der Mann erwarten kann, daß sie in seinem Interesse arbeiten. Ganz natürlich wendet er sich an seine eigenen Diener (nach den damaligen Verhältnissen Sklaven, τοὺς ἰδίους δούλους) — was an seiner Stelle jeder kluge Geschäftsmann getan hätte. Ihnen übergibt er das Vermögen, wovon seine eigene Wirksamkeit ganz oder zum Teil abhängt. Es kann das ganze Vermögen oder ein Teil sein, wahrscheinlich das zum Geschäftsbetrieb bestimmte Vermögen, weil es ja aus dem Zusammenhang hervorgeht, daß damit gewirtschaftet werden soll, als wäre er selbst zugegen. Dagegen wird nicht gesagt, daß er mit der genannten Summe sein ganzes Betriebsvermögen erschöpft hat. Im Gegenteil ist aus der Form ᾧ μὲν — ᾧ δὲ — ᾧ δέ ersichtlich, daß diese drei als Beispiele gedacht sind, um auszudrücken, daß die Verteilung, das Anvertrauen mit Unterschied geschieht. Dieser Unterschied eben konnte im ersten Teil unsres Kapitels nicht

durch die Bildmittel der Jungfrau-Parabel ausgedrückt werden. Jetzt geschieht das. Die Verteilung wird nicht willkürlich vorgenommen, sondern nach wohlüberlegten Gründen, nach der einem jeden eigenen Tüchtigkeit κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, d. h. nicht gerade besonders nach der verschiedenen moralischen Tüchtigkeit, sondern gemäß den Verhältnissen in der Parabel je nach der Fähigkeit eines jeden, ein größeres oder kleineres Kapital mit Vorteil zu verwalten. Die Ungleichheit wird betont ohne Ebenmaß in der Proportion, wie natürlich; daher nicht 5—3—1 Talente. Hier wie gewöhnlich Naturtreue als Charakteristikum und als wirksames Mittel.

Demnach V. 15: „Und er gab dem einen fünf Talente, Mt. 25, 15.
dem andern zwei, dem dritten eins, jedem nach seiner Fähigkeit, und verreiste."

Die ältern Ausleger (unter ihnen Luther, auch B. Weiß) ziehen das εὐθέως zu dem vorhergehenden ἀπεδήμησεν. Es ist wohl wahrscheinlicher, daß das εὐθέως zu dem nachfolgenden πορευθείς gehört und „malt wie dieses, vgl. 22, 15, den Eifer des Knechtes" (Jülicher). Fünf Talente (= ca. 22 000 Mark) ist ein recht beträchtliches Betriebskapital, die andern Summen sind auch nicht gering. Sobald die Summen übertragen sind, erhalten die Diener völlige Selbständigkeit und Verantwortlichkeit in der Verwaltung und Benutzung des Kapitals. Denn nun ist der Herr draußen; nun soll die verschiedene Tüchtigkeit ihre Probe bestehen. Der Ausfall der Probe ist verschieden.

V. 16: „Alsbald ging hin, der die fünf Talente be- Mt. 25, 16.
kommen, trieb sie um und machte daraus weitere fünf."

Mit ἐργαζεσθαι wird eine Tätigkeit mit dem Nebensinn von Betriebsamkeit ausgedrückt, daher eine Tätigkeit, die Ertrag gibt. Besonders wird das Wort von geschäftlicher Betriebsamkeit gebraucht, „wohl in der Volkssprache für Geldgeschäfte angewendet" (Jülicher). Mit ἐν (so schon bei Demosthenes) wird ausgedrückt, daß die Tätigkeit auf diesen Talenten beruhte (so B. Weiß).

ἐποίησεν, das ein Gegenstück hat in dem hebr. עָשָׂה (Gen. 12, 5, wo עָשָׂה von LXX mit dem synonymen ἐκτήσατο übersetzt wird), und in dem lateinischen facere, hat auch ein Gegenstück in dem

Ausdruck: „machte daraus“. Was er daraus machte, waren 100 Prozent, also eine Verdoppelung, ein beachtenswerter Ertrag. Mit vollem Recht hebt Jülicher hervor, daß man weder auf den hohen Zinsfuß des Altertums hinzuweisen, noch an Geldausleiher resp. Wucherer zu denken braucht (wohin auch nichts in dem Text deutet). Es vergeht ja „lange Zeit“, ehe der Herr zurückkehrt und jener Gewinn sich ergeben hat. Alles deutet auf kluge und wirksame, aber völlig ehrliche Arbeit mit dem Geld als Hilfsmittel hin. Der zweite Diener hatte einen ganz entsprechenden Ertrag zu verzeichnen:

Mt. 25, 17. V. 17: „Gleichfalls der die zwei erhalten, gewann auch weitere zwei.“

Es wird (mit ὡσαύτως) nichts davon gesagt, daß die Art der Arbeit der zwei Diener gleichwertig ist, sondern es wird nur ausgedrückt, daß der Ertrag derselbe war. Deshalb ist die Verdienstlichkeit des andern nicht geringer, vielleicht umgekehrt, weil er doch ein geringeres, demnach weniger wirkendes Kapital erhalten hatte. Zwar brachte er es absolut genommen nicht so weit, wie der erste, allein das ist nur natürlich.

Ist hier ein vollkommen gleicher Wert vorhanden, so ist die Handlungsweise und der Ertrag des dritten Dieners um so verschiedener.

Mt. 25, 18. V. 18: „Der aber das eine erhalten, ging hin, grub Erde auf und verbarg das Geld seines Herrn.“

Diese Handlungsweise unterscheidet sich erstens darin, daß er, statt mit dem Gelde Geschäfte zu treiben, Erde aufgrub, eine für Kapitalanlegung wenig passende Art. Ferner unterscheidet er sich darin, daß er das Geld seines Herrn nur verbarg. Denn er grub natürlich Erde auf, um ein Loch zum sichern Verbergen für die Summe zu schaffen. Schätze in dem Felde zu verstecken, war ja ein wohlbekannter, allgemein üblicher Brauch (Mt. 13, 44). Wenn, wie wir aus der Parabel ersehen können, die Voraussetzung seitens des Herrn die war, daß der Knecht mit dem Kapital (eben weil es ihm als „Kapital“ anvertraut war) handeln sollte, wie der Herr es selbst getan haben würde, so wird diese Handlungsweise des Dieners durchaus unverantwortlich. Sie ist zwar gewissermaßen nicht unehrlich, im Gegenteil, der Form nach überehrlich. Allein sie

entspricht teils dem eigentlichen Zwecke nicht, teils ist sie, da sie nur darauf ausgeht, den Diener selbst und weiter nichts zu sichern, egoistisch, und schließlich ermangelt sie der Dankbarkeit gegen den Herrn, weil sie geradezu zeigt, daß der Knecht nicht daran denkt, ja nicht einmal wünscht, den erwarteten Ertrag für seinen Herrn zu erwerben, der sich doch so liebevoll und vertrauensvoll gegen ihn erwiesen hat. Diese Handlungsweise macht weiter die Verwaltung sehr leicht, und sie ist somit ein Zeichen von Schlaffheit und Interesselosigkeit des Dieners in seinem Beruf. Sie faßt einseitig das eigene Wohl ins Auge und ist trotzdem oder eben darum kurzsichtig. Der Herr hat im großen und ganzen richtig geurteilt, indem er diesem Diener das Wenigste anvertraute. Der Erfolg zeigt, daß es nicht auf die Größe der Summe ankommt — der mit zwei Talenten erreicht verhältnismäßig ebensoviel wie der erste. Aber der mangelnde Ertrag dessen, dem am wenigsten anvertraut ist, beruht auf seiner eigenen Handlungsweise und auf seinen eigenen Charaktereigenschaften. Der Weg seines Vorgehens legt die Art dieser Charaktereigenschaften klar an den Tag.

Damit ist der Ausfall der bevorstehenden Abrechnung schon gegeben, und diese wird nun vorgeführt.

V. 19: „Nach langer Zeit aber kommt der Herr jener Knechte und hält Rechnung mit ihnen.“ Mt. 25, 19.

Treffend bemerkt Jülicher: „Die Verhandlung wird nun mit echt orientalischer Umständlichkeit und absichtsvoller Gleichförmigkeit im Ausdruck erzählt.“ Die Abwesenheit des Herrn muß länger gedauert haben, als erwartet war, und dies konnte natürlich faule Diener zu der Einbildung verführen, nie abrechnen zu brauchen. Auf diese Weise war der Nachlässigkeit kein Stachel gegeben und Schlaffheit trat ein. Indes ist ja ein Aufschieben nicht dasselbe wie ein Erlassen der Abrechnung, und diese muß daher mit gesteigertem Elend für den Schuldigen endigen. Wie es dem gedachten Diener geht, wird nun gesagt:

V. 20: „Und es trat heran, der die fünf Talente empfangen, und brachte fünf weitere Talente und sagte: Herr, fünf Talente hast du mir übergeben; siehe fünf weitere Talente habe ich gewonnen.“ Mt. 25, 20.

Treffend sagt Jülicher: „Die Sprache eines Sklaven ist fein getroffen, der nur die Tatsachen nebeneinander stellt ohne sie auch nur syntaktisch zu verknüpfen, geschweige ein Urteil aus ihnen zu bilden.“ Keine Prahlerei, nur die einfache Tatsache kommt zum Ausdruck, allerdings mit Worten, in denen die Freude leise durchklingt. Dem Herrn übergibt er seinen Gewinn; denn vom Herrn kommt die Gabe; sein ist deren Ertrag. Selbsterworben sind zwar die fünf weitern Talente, allein nicht zur eigenen Freude und zum eigenen Gebrauch, sondern zur Freude und zum Gebrauch des Herrn. Deshalb wird hier die Gesinnung eines rechten Dieners an den Tag gelegt, wie auch die Handlungsweise des Dieners während der Abwesenheit des Herrn ein Bild echter Dienertreue gewesen ist. Allein so uneigennützig dies alles auch ist, so ist es doch eben darum nicht unnützlich, wie denn Selbstlosigkeit im ganzen schließlich auf die Dauer die beste Selbsthülfe sein mag. Wer sich selbst und den eigenen Vorteil vergißt, wird sich selbst finden und den eigenen Vorteil gewinnen. Dies ist ein moralisches Paradoxon, das sich aus dem Zusammenhang der Parabel erklärt, und das weiter unten seine Erklärung finden wird. Denn es heißt

Mt. 25, 21. V. 21: „Da sagte sein Herr zu ihm: Gut, du braver und getreuer Knecht! Du bist über wenigem getreu gewesen, ich will dich über viel setzen; gehe ein zu deines Herrn Freude.“

Das εὖ zieht Meyer zu dem Folgenden: „Trefflich warst du, in Bezug auf weniges treu.“ Dies ist indessen schwerfällig, und obwohl εὖγε hätte stehen sollen, ist doch wohl εὖ im Hellenismus möglich und gibt einen viel besseren Sinn. Denn nach Meyers Auffassung würde das εὖ das ὀλίγα verschlingen, und darum würde der Gegensatz zwischen dem ἐπὶ ὀλίγα und dem ἐπὶ πολλῶν nicht klar hervortreten[1]). Viel besser, daß das Lob im εὖ ausklingt und seine Begründung erhält in dem: „Du bist über wenigem treu gewesen,“ während die löbliche Handlungs-

[1]) Jülicher vertritt die Auffassung: „das εὖ sei sicher (wie das nur elegantere εὖγε, Lc. 19, 17) eine Interjektion, etwa wie unser »ei«, um Freude auszudrücken.“ Diese Auffassung scheint plausibel. Für die Auslegung ist die Frage ziemlich gleichgültig.

weise ihren Lohn erhält in dem letzten Satz: „Ich will dich über viel setzen usw.“

Der Knecht ist „gut“. Natürlich gut weder als gewöhnliche, das Moralische umfassende Charakterbezeichnung, noch „gütig“ wie Mt. 20, 15, sondern „gut“ nach dem hier herrschenden Gesichtspunkt, d. h. als Diener[1]), weil er so ganz das Interesse seines Herrn zu seinem eigenen gemacht hat sowohl während der Abwesenheit als auch jetzt durch die prunklose Übergabe seines ganzen Gewinns. Eben deshalb ist er auch treu, πιστός. Es ist dies ein besondrer Bestandteil seines Gutseins als Diener, aber eben der wichtigste Teil, und der wird darum auch besonders hervorgehoben.

Sein Lohn, seine Belohnung besteht darin, daß er größern Spielraum für sein Wirken erhält. Er bekommt eine ausgedehntere Befugnis, kann seine Kräfte an größern Dingen üben, wodurch er seine Lust am Wirken in höherm Maße befriedigen kann. Es bleibt ihm dieselbe Selbständigkeit wie früher, nur ist sie ausgedehnter als vorher, dazu teilt er das Los und das Geschick seines Herrn selbst. Jene Freude seines Herrn, die ihm verheißen wird, kann schwerlich nur in der Teilnahme an dem Festmahl bestehen, das außerdem in unsrer Parabel überhaupt nicht ausdrücklich erwähnt wird, sondern sie muß bedeuten, daß er das volle Glück mit seinem Herrn teilen, wie sein Bruder sein soll. Hat er früher seine Tätigkeit ganz in den Dienst seines Herrn gestellt, so identifiziert nun der Herr sein Los, sein frohes, sorgenfreies Geschick mit dem des Dieners. Diese Aufhebung der dienenden Stellung wird auch sonst hervorgehoben, so wenn es heißt, daß der Herr die treuen Diener sitzen heißen und herumgehen und ihnen aufwarten wird (Lc. 12, 35—38). Es mußte einen mächtigen, herzergreifenden Eindruck machen in einer Zeit, da der Abstand zwischen Knecht und Herr so außerordentlich groß war, zu hören, daß der Sklave nicht nur freigegeben, sondern Freund

[1]) Es fällt im ganzen mit Jülichers „tüchtig“, „brav“ zusammen, während seine weitere Vermutung: „vielleicht ein Vokativ mit dem Nebensinn wie Mc. 10, 17 διδάσκαλε ἀγαθέ = lieb“ — eben nur eine Vermutung ist.

des Herrn sein und sich in Gemeinschaft mit ihm über dessen Macht freuen wird[1]).

Mt. 25, 22. 23. V. 22—23 wiederholt genau dasselbe mit Bezug auf den zweiten Diener. Dies ist nicht nur leere Wiederholung, sondern will bezeichnen, daß es für den Herrn nicht auf die absolute Größe des Gewinns ankommt, sondern daß derselbe Grad von Treue denselben Grad von Lohn erhält: Kein Unterschied trotz des Unterschiedes in Begabung wie in Ertrag. Es ist kaum zweifelhaft daß bei diesem Zug der Parabolist darüber völlig klar ist, daß der „Herr" hier von dem abweicht, was im gewöhnlichen Weltleben geschieht, nämlich daß Könige wie andere Herrscher, wenn sie Verdienste belohnen, dem, der gleich große Treue und Tüchtigkeit in geringerer Stellung erwiesen, geringern Lohn und Ehre zuteilen. Es widerstreitet trotzdem nicht einem tiefern Realismus und einer idealern Wahrscheinlichkeit, einen irdischen Herrscher nach den Grundsätzen einer wahrern Gerechtigkeit handeln zu lassen, als die ist, welche die allgemeine Gewohnheit dieser Welt zeigt. Und der Erzähler ist eben davon überzeugt, gerade durch diese strengere Gerechtigkeit die Zustimmung der Zuhörer zu gewinnen und sie zu zwingen, ihm recht zu geben, besonders auch in der Anwendung

---

[1]) Die „Seltsamkeit", von der Jülicher sagt: „es nützt nichts, dieselbe abzuleugnen", kann ich nicht zugeben. Sie besteht einfach nicht. Die Belohnung soll großartig sein, königlich, wenn man will, und schlagende Analogien werden von Jülicher selbst angeführt, sowohl aus der alten Bibel (Esther 5, 14: Haman wird von seinem Weib und seinen Freunden aufgefordert, einzutreten zum Gastmahl bei dem Könige und sich zu freuen), als aus den eigenen Reden Jesu (Luc. 14, 23 werden Leute von den Zäunen her genötigt, ebenfalls zu einem Festmahl einzutreten). Dem gegenüber kommen die versuchten Unterscheidungen uns unfaßbar klein vor. Allein Jülicher bleibt in dem Vorurteil stecken, daß der Mann in unsrer Parabel um jeden Preis ein „schlichter Handelsmann" sein soll, dessen ganzes Vermögen sich auf die 8 Talente beschränkte, und er hat außerdem noch das große Grundvorurteil, daß Mt. die Reden des Meisters mit „freisinnigem Gewissen" nach seinem Geschmack umgestaltet. Daß der Herr der Parabel als eine große und mächtige Erscheinung gedacht werden muß, wird durch das nachfolgende Gleichnis bestärkt, das offenbar denselben Mann schildert. Das Schwestergleichnis Lc. 19, 11—27 hat auch einen großmächtigen Mann vor Augen, der königlich belohnt.

auf die höhere Wirklichkeit. Ferner darf bei einer Parabel nie vergessen werden, daß es die höhere Wirklichkeit ist, die der Erzähler ununterbrochen vor Augen hat. Aus dem Gleichnis von den „Arbeitern im Weingarten“ wissen wir, daß Jesus einem solchen Unterschied zwischen Handelsmoral und höherer Moral, zwischen den Gewohnheiten und Gesetzen des Weltlebens und denen des „Reiches Gottes“ seine volle Aufmerksamkeit zuwendet. Ganz anders ist das Schicksal des dritten Dieners.

V. 24: „Heran trat aber auch, der das eine Talent Mt. 25,24.25
empfangen hatte, und sagte: Herr! ich kenne dich, daß du ein harter Mann bist, einer der da erntet, wo er nicht gesät, und sammelt, wo er nichts ausgestreut, (25) so fürchtete ich mich, ging hin und versteckte dein Talent in der Erde; siehe, da hast du das Deine.“

εἰληφως wie B. Weiß sagt: Part. Perf., weil er ja das Talent noch besaß. ἔγνων ich habe dich erkannt, das heißt: ich kenne dich. σκληρός bedeutet hart. Cremer sagt: „nach welcher Seite hin σκληρότης gemeint ist, kann stets nur der Zusammenhang ergeben, da der Sprachgebrauch sich nicht wie im bibl. σκληρύνειν nach irgend einer Seite hier fixiert hat.“ Der Sinn muß hier sein streng, insofern, als er sein Recht bis zum letzten Tropfen nimmt und den andern nichts übrig läßt. Diese Beschuldigung wird genauer ausgeführt in den folgenden Worten. διασκορπίζειν muß das Ausstreuen auf offener Tenne bedeuten. Also, selbst wo er nichts gesät, erntet er, und wo er nichts ausgestreut, sammelt er ein. Er geht nicht nur bis zu dem Punkt, das Seinige zu fordern, sondern er will auch von der Arbeit andrer ernten, nicht nur den Ertrag seiner eignen Arbeit. Sofern er nur die Macht besitzt, benutzt er sie, sich zu bereichern. Um sich nun gegen dies alles zu schützen, sagt der Diener, hat er Maßregeln getroffen, derartige Hoffnungen zu vereiteln. Das liegt jedenfalls versteckt, aber doch durchschimmernd hinter den Worten, die er spricht. Jetzt hat er nur das Kapital selbst übrig. Das soll der Herr haben, nicht einen Heller mehr. Diese Handlungsweise zeugt von einer ungemein schlechten Dienergesinnung bei dem Manne. Weit davon entfernt, sich von dem Gedanken an das Interesse seines Herrn leiten zu lassen und für ihn zu arbeiten, hat jener Diener es sich vielmehr an-

gelegen sein lassen, alle Hoffnung auf einen eigentlichen Ertrag von dem anvertrauten Kapital zu vereiteln. Der Diener will für seine Person jeder Mühe entgehen und darum arbeitet er einer vermeintlichen, ausgeprägten Habsucht des Herrn entgegen. Aber er hat doch, wie wir später sehen werden, in seinem bittern Argwohn der Herzensgüte seines Herrn bitteres Unrecht getan, so daß diese dürftige Handlungsweise auf einer Lüge beruht, die er in seiner Engherzigkeit aus der Bosheit seines Herzens geschaffen hat[1]). Von diesem Unrecht überzeugt die Antwort des Herrn teilweise ihn und die Zuhörer.

Mt. 25, 26. V. 26: „Aber sein Herr antwortete ihm und sagte: Du schlechter und fauler Knecht, du wußtest, daß ich ernte, wo ich nicht gesät, und einsammele, wo ich nicht ausgestreut? So mußtest du meine Gelder den Bankhaltern bringen, und, wenn ich dann kam, so hätte ich mir das Meinige mit Zinsen geholt.“

Schlecht wird der Diener (nämlich als solcher) und faul genannt. Nun geht aber der Herr auf die Auffassung des Dieners näher ein, teils um diese charakterisierenden Beiworte zu begründen, teils um zu zeigen, daß der Knecht selbst von seinen eigenen Voraussetzungen aus erst recht ein schlechter Diener ist. Wenn dieser nämlich davon ausgeht, daß der Herr Gewinn von seinem Geld ohne eigene Arbeit ernten will, so hätte eben der Diener anders handeln müssen. Und selbst wenn der Diener außerdem von überwältigender Ängstlichkeit vor

[1]) Jülicher meint: „Das τὸ σόν involviert indirekt eine Anklage wider die ἄλλα τάλαντα, die V. 20, 22 die Mitknechte herangetragen haben, die sind andern Leuten abgenommen, also nach strengem Recht nicht dem jetzigen Besitzer gehörig.“ Kaum! Nichts in der Parabel deutet darauf hin, daß es jemand eingefallen wäre, den Ertrag ehrlicher Arbeit im geschäftlichen Verkehr mit anvertrautem Kapital als andern Leuten abgenommen und demnach dem jetzigen Besitzer nicht gehörig anzusehen. Diese Art sozialistischer Meinungen kann man zwar im neunzehnten Jahrhundert häufig antreffen, jener Zeit aber waren sie fremd. Dagegen hat er darin recht, daß der Diener das Gefühl hat, sich rechtfertigen zu müssen, und daß das Neue, das er hinzufügt, das Motiv für seine ängstliche Vorsicht ist. Allein, wie wir oben gesehen, fällt dieser Versuch so unglücklich aus, daß die Anführung desselben nur die dürftige Handlungsweise des Dieners bis in die unterste faule Wurzel enthüllt.

dem Risiko erfüllt war, so hätte er doch noch Rat schaffen können. Die Bankhalter hätten das Geld fruchtbringend verwendet, ohne Mühe für den Herrn („ohne, daß er gesät") und ohne Mühe für den Diener (βαλεῖν: die möglichst mühelose Handlungsweise). Das wäre eine Handlungsweise auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen gewesen. Wenn er nicht einmal so gehandelt hat, so zeugt das von bösem Willen, und er hat, streng genommen, dem Herrn seinen Gewinn geraubt. Das angebliche Motiv ist demnach nicht einmal das wahre. Er ist vielmehr einfach ein „schlechter und fauler" Diener. Darin ist die strengste Strafe begründet, die auch folgt.

V. 28: „Darum nehmet ihm das Talent und gebet es dem, der die zehn Talente hat." Mt. 25, 28.

Damit wird eine Strafe ausgesprochen, die dem Diener völlig das nimmt, was ihm anvertraut war. Zugleich aber wird damit gezeigt, daß die Vermutung von der habsüchtigen Gesinnung des Herrn ganz unzutreffend ist. Es gibt sich vielmehr die größte Liberalität seitens des Herrn gegen die kund, die es verdienen, und zugleich wird klar gemacht, daß sich die Treue lohnt. Die Interessen des Herrn zu den eigenen zu machen, wird dadurch belohnt, daß der Herr die Interessen des Dieners zu den seinigen macht: vollständige gegenseitige Identität. An dem, der das meiste hat, wird das gezeigt, aber nur als Beispiel. Nicht nur er allein erreicht dies, wie aus dem folgenden begründenden Vers deutlich hervorgeht. Dieser enthält nämlich einen allgemeinen Grundsatz, der sich unleugbar als eine Grundregel gibt, nach welcher der Herr gewöhnlich handelt.

V. 29: „Denn wer da hat, dem wird gegeben werden und er wird Überfluß haben. Wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, das er hat." Mt. 25, 29.

Hier wird ausdrücklich gesagt, daß es von einem jeden Habenden gilt, daß er Überfluß haben wird. Dieser Satz ist gnomisch, und obwohl er natürlich in der Parabel dem Herrn in den Mund gelegt wird, ist er doch wie die übrigen Deutegnomen oder Leitmotive aufzufassen, denen er gleicht. Sachlich schließt das Gleichnis, streng genommen, mit V. 28, während 29, wie Jülicher sagt, „beigefügt worden ist als behältliche Formulierung einer aus der Geschichte zu entnehmenden religiösen

Wahrheit.“ Jülicher stellt dies als eine Möglichkeit dar und fügt hinzu: „Und die Geschichte ist dann eine prächtige Parabel, deren Pointe, wenn man alles eigentlich versteht, mit Notwendigkeit aus ihr hervorspringt und zur Verwertung für das religiös-sittliche Leben sich darbietet.“ Nach unsrer Theorie ist dies ihre einfache Konsequenz und somit eine Bestätigung der Richtigkeit der Theorie. An sich ist die Gnome paradoxal: erstens, weil ein solches Fortnehmen und ein solcher Überfluß ungereimt sind, dann, weil der zweite Satz an sich ein Widerspruch in sich selbst ist. Beide Rätsel sind indes in und mit der Parabel gelöst. Der da nicht hat, ist, wer nichts Selbsterworbenes hat; ihm wird auch das genommen, was ihm übergeben war. Dies wird gerechtfertigt 1. durch die Unfruchtbarkeit seiner Handlungsweise, 2. durch seine böse Gesinnung. Der Überfluß des andern wird motiviert 1. durch seine Tüchtigkeit, 2. durch seinen treuen Anschluß an den Herrn. Nichts ist natürlicher, nichts mehr in der Sache an sich begründet. Allein der Überfluß des treuen Dieners zeigt sich doch als ein Lohn der Gnade, die Beraubung des faulen Dieners ist eine Folge der Verantwortlichkeit und der Anforderung der Gnade. Die Gnade lohnt unverdient, statt nach Verdienst. Dazu kommt natürlich die neue Strafe der Ausschließung. Wie die Treuen alles mit dem Herrn teilen, weil ihr Sinn eins mit ihm geworden ist, so werden die Untreuen ausgeschlossen, weil ihr und ihres Herrn Herzen voneinander entfernt sind.

Mt. 25, 30. V. 30: „Und den unnützen Knecht werfet hinaus in die Finsternis draußen; da wird sein Heulen und Zähneknirschen.“

Daß wir uns hiermit auf dem Gebiete befinden, wo die Parabel angewendet wird, ist deutlich. Daraus läßt sich schließen, daß der Übergang zur Anwendung schon mit V. 29 geschieht. Nur ist der Übergang vom Bild zur Anwendung mit feiner Unmerklichkeit und doch methodisch regelrecht vollzogen. Er muß hinausgeworfen werden in die Finsternis, wo, im Gegensatz zum Licht des Festsaals, Heulen ist, die Tantalusqual der Reue, und der zähneknirschende, selbstverzehrende Zorn über die eigene Torheit.

Diese Parabel ist insofern paradoxal, als sie in ein Paradoxon ausmündet, dessen Lösung sie gleichzeitig ist. Aber eben darum ist sie zugleich durchgehends argumentativ, indem sie, wie wir oben gesehen haben, das Recht des Paradoxons beweist. Von den „Paradoxa", die als Redefigur in der Rede Jesu öfters vorkommen, sagt C. E. van Koetsveld: Die Absicht war eben, durch den peinlichen Eindruck des anscheinend Unwahren, Unmöglichen oder Ungerechten die den Aussagen innewohnende Wahrheit tiefer einzuprägen. Ganz im Geiste der Morgenländer! Denn: „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagene Nägel", Kohelet 12, 11[1]). Viele Parabeln sind gerade durch Verbindung mit solchen Paradoxa als Erklärung den guten Zuhörern womöglich noch unvergesslicher geworden. Von den besprochenen haben die Schalksknecht-, Arbeiter- und Talent-Parabeln derartige paradoxale Zusätze.

Ist nun diese Parabel ein Beweis eines solchen allgemeinen Gesetzes, so folgt daraus, daß die Auslegung auf den Hauptpunkt, resp. die kennzeichnenden Hauptpunkte gerichtet sein muß, und daß wir nicht für jeden Zug innerhalb des Bildgebietes der Parabel ein entsprechendes Einzelding oder eine entsprechende Person in der geistigen Welt zu suchen haben; daß wir im Ganzen, wo wir Einzelheiten auslegen, eher sagen müssen: „wie es sich in dem Gleichnis so und so verhält, so in der Welt der Geistes so oder so" — als nach der Formel: „Das = das".

Wenn wir nun aus dem Vorhergehenden die allgemeine Lage im Auge behalten, wird die Deutung weder schwer, noch besonders zweifelhaft sein.

Das Problem aus der Jungfrau-Parabel: Gibt es denn in dem Reich der Gnade etwas Selbsterworbenes? erhält eine lichtvolle Aufklärung. Etwas im eigentlichen Sinne Selbsterworbenes gibt es zwar nicht. Alles hat seine notwendige Grundlage in der Gnadengabe Gottes. Wie die Diener ohne Kapital nichts ausrichten können, so können die „Kinder des Reichs" auch keine Tugenden leuchten lassen ohne Gottes Gnadengabe. Dies begrenzt einerseits den Begriff des Selbsterwerbes, der dadurch

[1] De Gelijkenissen van den Zaligmaker, 1869, I. pag. 442.

nur relativ wird, was innerhalb der Ökonomie der Gnade ganz folgerichtig ist. Anderseits begründet die Übergabe eines Kapitals auch wirklich die Notwendigkeit eines Selbsterwerbs auf dem Boden der Gnade. Denn indem die Gnadengabe als Kapital auftritt, folgt mit der Gabe die Aufgabe als der Gabe eigentlicher Zweck. Die Gnade wird dadurch als mit der Forderung der Anstrengung verbunden bezeichnet. Was gewonnen werden soll, wird dadurch als Eigentum der Persönlichkeit hingestellt, als ihr individueller Besitz, der mit dem Leben als dessen persönlicher Gewinn zusammengewachsen ist. So verhält es sich auch mit den Tugenden der Sittlichkeit im Reiche Gottes. Sie haben ihre Wurzel in der Gnade Gottes, stehen und fallen mit ihr, wie der Ertrag mit dem Kapital. Sie sind aber doch ohne eigne Arbeit unmöglich, wie es die Geschichte des faulen Dieners zeigt. Die Menge der Tugenden und deren Wirkungskraft nach außen mögen verschieden sein, und sie mögen insofern bei der Abrechnung verschieden schwer in die Wagschale fallen. Allein das beruht auf zwei Punkten. Erstens auf der Größe der Gnadengabe. Die ungleiche Wirkungskraft der Tugenden im Dienste des Guten hängt insofern eben von der Gnade Gottes ab. Und diese Seite der Sache hat somit nichts Verdienstliches. Die größere Ehre, die trotzdem in der Welt den großen Männern, auch den Großen im Reiche Gottes, vor den Kleinen erzeigt wird, mag zwar natürlich sein, weil die großen, machtvollen Tugenden für dieses Leben freilich wertvoller sind als die kleinern. Sie befördern in größerm Maße die Interessen des Reiches (beispielsweise die Tugenden eines Paulus, eines Luther) — was auch in der Parabel dargestellt wird durch den größern Ertrag, absolut genommen, der den Herrn mehr als der geringere bereichert. Dieses alles ist unleugbar und soll auch nicht geleugnet werden. Aber trotzdem erhalten die Träger der großen, machtvollen Tugenden nicht deswegen größern Lohn. Insofern wird der himmlische Herr das Urteil der Welt nicht gutheißen. Die weniger machtvolle Tugend erhält dasselbe Lob und denselben Lohn wie die machtvollere, vorausgesetzt, daß sie der Ertrag gleicher Treue ist. Denn unter diesen Umständen beruht die größere Machtfülle auf der Größe der Gnade, und die ist allein Gottes Verdienst.

Dieser Unterschied aber im Maß ist wiederum gemäß der Parabel in der Art der Gnadengabe begründet. Wer infolge seiner Naturbegabung eine größere Gnadengabe verwerten kann, wer das Größere bewältigt, der erhält auch das Größere.

Es ist in der Parabel und somit in der geistigen Welt im Interesse des Reiches Gottes ganz richtig, daß sich die Menge der großen Gnadengaben nach dem Maß der Naturgaben richtet. Allein, wie gezeigt, schafft dies auf seiten des Menschen kein Verdienst. Bei der Durchführung der mit der Gnadengabe gegebenen Aufgabe kommt es auf die Gesinnung an. Das erhellt deutlich aus der Beleuchtung, die die Gesinnung des guten Dieners erfährt, indem sie der des schlechten gegenübergestellt wird. Dieser hat seine und seines Herrn Interessen als Gegensätze angesehen. Er will nicht, daß der Herr irgend welchen Gewinn aus seinen Geldern erhält, ja es fällt einem Manne von solcher Gesinnung nicht einmal ein, das Kapital den Bankhaltern zur Verzinsung zu übergeben. Das Gegenteil ist bei dem guten Diener der Fall. Bei dem schlechten herrscht ein durchdringendes Mißtrauen, das auf einem Irrtum und einer Fehlrechnung beruht, bei den andern treue Zuversicht, die Recht behält. Bei dem ersten alles gegen Gottes Interesse, bei den andern alles für Gott, in dessen Interesse.

Gleicherweise beruht in der Welt des Geistes, wenn sonst die Gnadengabe da ist, alles Wachstum in der Tugend auf Vertrauen, Zuversicht auf Gott, d. h. auf dem Glauben. Dieser schafft jenen Einklang der Interessen, der nicht nach Mein und Dein fragt. Alles für Gott, wie alles durch Gott, durch sein Gnadenkapital. Deshalb auch alles zurück zu Gott, dem es gebührt. Anderseits: Ist der Glaube nicht da, so folgt daraus unvermeidlich nicht nur Interesselosigkeit, sondern geradezu Gegensatz der Interessen.

Was in der Jungfrau-Parabel nach der Art des Bildes nicht dargestellt werden konnte, nämlich daß der Selbsterwerb auf Gnade beruht und Glaube voraussetzt als subjektive Bedingung — das wird hier klar gelegt.

Ebenso wird gezeigt, daß der Selbsterwerb dem vorhandenen Glauben als notwendige Folge entspringt. Da dieser nämlich mit innerer Notwendigkeit die Interessen der „Kinder des

Reiches" mit denen Gottes in eins bindet, so kann der Glaube unmöglich unwirksam sein und bleiben, sondern muß seinen innern Gehalt mehren. Nach der Absicht des Herrn soll der innere Gehalt vermehrt werden: so hatte er selbst getan. So muß das Kind auch handeln, kann es nicht lassen, außer wenn ihm der Glaube aus dem Herzen gerissen würde. Der Glaube ist demnach, gemäß seiner eigenen Natur, fruchtbar, wie der Unglaube ebenso unfruchtbar ist. Dieser verhindert sogar jede Art von Fruchtbarkeit, selbst die, die der eigenen Voraussetzung gemäß erscheinen könnte. Allein die eigene Voraussetzung ist gleichwohl tatsächlich nicht die, daß nur Interesselosigkeit herrscht. Diese schlägt vielmehr unwillkürlich in Interessengegensatz um. Es ist die Absicht, dies zu enthüllen, wenn der Standpunkt des Dieners durch die Auseinandersetzung mit jenem schlechten Sklaven logisch analysiert wird. Deshalb ist es unberechtigt zu fragen, was mit den Wechslern gemeint sei. Ihre Erwähnung soll nur dazu dienen, die wirkliche, auf dem Boden der Seelen liegende Gesinnung der Ungläubigen zu enthüllen. Darüber hinaus hat jener Zug keine Bedeutung, aber diese Bedeutung ist immerhin von eingreifender Wichtigkeit.

In seiner Fähigkeit, die Interessen der Person mit denen Gottes zu identifizieren, ist der Glaube selbstvergessend, selbstvergessend in seinem Arbeitseifer, selbstvergessend in der Aufopferung des Gewinnes aus dem eigenen Erwerb, da er Gott gebührt. Der Unglaube ist selbstsüchtig in seiner Faulheit und in seiner Unlust, Gott etwas zu gewähren, was dem nach seiner Meinung nicht gebührt.

Allein in ihren Wirkungen schlägt die Handlungsweise dieser ungleichen Gesinnungen in das Gegenteil um. Damit kommen wir auf die **Lohnfrage**.

Der Glaube vergißt sein eignes Interesse, eben weil es in dem Interesse Gottes aufgeht. Dies wird von seiten Gottes damit erwidert, daß Er sein Interesse mit dem des Glaubenden zu einer Einheit verbindet. Daher stammt der „Erfolg, daß der Glaubende sogar größern Lohn erhält, als er hätte erwarten können oder sich träumen lassen". Er teilt sein Los und sein Geschick mit Gott selbst. Es ist ein wichtiger Zug der Parabel, „dass Gott nicht nur seinem treuen Diener das Geld zurück-

gibt, sondern ihm damit zugleich und vor allem das Kindesrecht gewährt, ‚mit Gott in seinem Reiche zu leben und zu regieren'". So ist denn die rechte Weise, für sich selbst zu sorgen, eben die, von dem eigenen Interesse als solchem abzusehen und es in dem Dienst Gottes aufgehen zu lassen, sodaß es wieder aufsteht als sachliches, nicht persönliches Selbstinteresse im höchsten Sinne. Sein eigenes Interesse Gott gegenüber subjektiv aufzugeben, kommt einer objektiven Behauptung desselben gleich.

Der Ungläubige, der behauptet oder wähnt, sein eigenes Interesse durch Faulheit und durch böse Gesinnung subjektiv behaupten zu können, erreicht nur, es objektiv und endgültig am Tage der Abrechnung zu vernichten. Und ganz natürlich! Ist doch Gott der entscheidende und der bleibende. Außerhalb von ihm ist keine wahre Interessenbehauptung möglich. Dies stimmt zu der Wahrnehmung Sidgwicks in „Methods of Ethics", wenn er sagt, daß wir, wenn wir in der Welt der Moral unser eigenes Interesse behaupten wollen, damit beginnen müssen, uns von ihm zu entfernen. Hier in unsrer Parabel finden wir die tiefere geistige und religiöse Erklärung dessen, was der empirische Moralphilosoph auf induktivem Wege gefunden hat. Wissenschaftlich geschulte Erfahrung und christliche Religion lehren uns das gleiche.

Es zeigt sich hier, daß, obwohl Christus das Lohnmotiv in vollem Maße anwendet, doch jede Selbstsucht ausgeschlossen ist eben auf Grund jenes Einklanges zwischen den Interessen Gottes und denen des Menschen, der das Grundgesetz des christlichen Lohnprinzipes ist.

Zugleich zeigt es sich, daß der Unglaube ein falsches Bild von Gott zeichnet, wenn er wähnt, daß Gott, weil er jede Selbstsucht bei seinen Kindern in den Bann tut und vielmehr fordert, daß die Kinder ihm alles opfern, deshalb in geistigem Sinne geizig und karg ist. Nein im Gegenteil! Er lohnt in der Tat und am Ende reichlich, ja mit einem Lohn, der, wie seine eigene Seligkeit, unendlich ist. Der Glaube dagegen erblickt die Wahrheit, obschon er nicht „mit dem geschärften Blick des Verdachts" sieht. Er schaut mit dem Klarblick des Vertrauens, unmittelbar, intuitiv, groß, schön, wahr.

Und ganz natürlich. Denn der Gläubige ist mit Gott verwandt. Wie der Philosoph sagt, daß das Auge die Sonne nur sieht, weil es etwas von der Natur der Sonne in sich hat, so sieht das Auge des Glaubens Gott, weil es etwas Göttliches in sich hat[1]). Umgekehrt bei dem Unglauben. Er sieht Gott nicht, weil er nichts von Gottes Art in sich hat. Sein Auge ist böse, Gott ist gut.

Der Unglaube verfällt leicht auf den Gedanken, daß Gott hart sei. Scheint dies doch in seinem schweren Anspruch begründet zu liegen, in dem Anspruch auf die Selbstaufgebung des Kindes, die doch in der Tat Selbsthingebung ist. Das Vertrauen des Glaubens ist erforderlich, um der Versuchung zu widerstehen, so zu denken. Er muß allen äußern Wahrscheinlichkeiten gegenüber das Gegenteil festhalten, bis die endliche Lösung, vielleicht erst jenseits des Grabes, den Zusammenhang erkennen läßt. Er kann in dieser Welt oft keine andere Lösung finden als eben jene grundlegende Forderung, die das Vorrecht des Glaubens ist: daß die Interessen in der Tiefe zusammenfallen.

Aus der Parabel geht also hervor, daß die Grundlage für die Bemessung des Lohnes der Grad der Treue ist, der in der Verwaltung des Anvertrauten bewiesen wird. Deshalb werden die zwei Diener nach einem Maßstab belohnt, wenigstens vorläufig, und zwar auf Grundlage der Treue auch in der geringen Stellung. Treue ist auch die einzige eigene Leistung, die der Gläubige mit hinzubringen kann. Deshalb wird diese auch und zwar unweigerlich gefordert.

Daß nun die Arbeit an unsrer eigenen sittlichen Entwickelung auf Grund der Gnade eine Arbeit im Interesse Gottes genannt werden kann, das hat darin seinen Grund, daß diese Entwickelung eben das Ziel des Reiches Christi ist; seine Eroberungen bestehen in der sittlichen Vollendung solcher Seelen. Deshalb werden in der vorigen Parabel ihre Tugenden als Ehrenfackeln geschildert. Da aber die eigene Entwickelung das Ziel ist, so wird, ganz abgesehen von dem Lohn, die erwähnte Gleichsetzung der Interessen um so viel besser begründet. Wir

[1]) Plotin: οὐκ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος.

sehen hier zugleich, welches Gewicht in der christlichen Moral auf die Pflichten gegen das eigene Ich gelegt wird. Nicht nur in Pflichten gegen andere besteht die Moral. Nein, die Grundlage und der Kern der Pflichten ist die Pflicht der Selbstentwicklung, der Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit. Wir werden später sehen, daß auch die Pflichten gegen andere einen hervorragenden Platz in dem Moralunterricht Jesu einnehmen, und zwar gerade auch in diesem Teil seines Lehrganges.

Wir kommen nun zu dem Zug, daß dem Ungläubigen genommen wird, das er hat. Da nun „das er hat" in der Parabel nicht sein Eigenes ist, muß „das er hat" wohl die Voraussetzungen moralischer Entwickelung bezeichnen. Da der Ungläubige die Gnadengaben Gottes mißbraucht hat, ist die Wegnahme durch diesen Mißbrauch gerechtfertigt. Allein für den Unglücklichen ist und bleibt es trotzdem ein unsägliches Elend. Es scheint nämlich die Aussicht zu enthalten, von der Möglichkeit irgend einer Wiederherstellung ausgeschlossen zu sein. Dies stimmt insofern mit dem Sinn des Parabel-Emblems: „Wenn auch das Salz taub wird, womit soll es hergestellt werden? Es ist weder auf der Erde noch auf dem Mist brauchbar. Man wirft es hinaus" (Lc. 14, 34. 35). Der Ungläubige wird auch hinausgeworfen, eben weil er unbrauchbar ist. Damit ist sein Unglück von selbst gegeben. Draußen findet er nur das unnütze, selbstverzehrende Weinen der Reue und den Gram der enttäuschten, aber nicht gebeugten Seele über ihr Schicksal: Heulen und Zähneknirschen.

Das Gegenstück dazu ist die entsprechende Bereicherung der Gläubigen. Weit davon entfernt, daß die Gläubigen irgend ein Darlehen von den Tugenden abgeben können und sollen — sie haben kein opus supererogatorium (Jungfrau-Parabel) —, sollen die Ungläubigen zur Strafe das abgeben, was sie als Darlehen bekommen haben. Nun könnte es scheinen, als wäre es den Ungläubigen ebenso unmöglich wie den Gläubigen, etwas abzugeben. Allein wir dürfen nicht übersehen, daß das, was die Ungläubigen abgeben, nicht das Selbsterworbene ist — sie besitzen ja keine selbsterworbene Tugend —, sondern es ist Gottes Gnadengabe, und diese kann natürlich von Gott selbst vergrößert oder verringert werden, um so mehr, wenn der eine

seine capacitas, sein Fassungsvermögen, vergrößert, der andere es verringert hat. So entsteht die Frage: Gibt es einen entsprechenden Vorgang in der Vollendung des Reiches beim Gericht? Ich erinnere mich dabei eines tiefsinnigen Gedankens des großen englischen Moralphilosophen Butler[1]), der diesem Denker durch die Analogie einer Naturerscheinung in den Sinn gekommen ist. Er sieht, daß das physische Universum sich unsrem Blicke ins unendliche erweitert, und er findet, daß Tugend wie Güte die Tendenz haben, ununterbrochen ihr Machtgebiet zu vergrößern. Wenn nun die Hindernisse, die hier in der Welt der Sünde der Machtvergrößerung im Wege liegen, weggeräumt werden, so scheint es dadurch gegeben, daß die Entwickelung des Guten unendlich erweitert werden kann. Dies scheint eben die Lehre unsres Paradoxons zu sein. Denn dies ist wohlgemerkt eine Gabe, die außerhalb des gewöhnlichen früher erwähnten Lohnes liegt. Und da der letztgenannte Lohn, wie der frühere, eine Kapitalübertragung oder Kapitalvermehrung ist, so scheint damit angedeutet zu sein, daß sich die Tugenden im jenseitigen oder messianischen Leben weiter entwickeln, was aber seine Voraussetzung in der Treue hat, mit der das ursprüngliche Kapital in der gegenwärtigen Weltepoche (αἰων οὐτος) oder dem diesseitigen Leben verwaltet wird. Daß nun jene typische Ausübung der Treue eben das erhält, was dem andern genommen wird, darf in einer Beweis-Parabel nicht gepreßt werden. Das will nur heißen, daß der Ungetreue selbst die Voraussetzung, sich zu entwickeln, verliert, der Getreue dagegen vermehrte Mittel dazu erhält. Dies muß die richtige Auffassung sein; denn dies und nicht mehr stellt das Paradoxon fest als ein im Reiche Gottes geltendes Grundgesetz, ein Grundgesetz des Gnadenlohns im Reiche der Gnade. Dieses Gesetz ist nun auch als gerecht erwiesen, negativ und positiv. Das unmittelbare Rechtsbewußtsein sagt „Ja“ dazu, daß der Herr das Seinige zurücknimmt. Er nimmt nicht das Selbsterworbene zurück, das vermehrt er, und das wird für recht befunden werden.

[1]) Analogy I. III, pag. 30.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Hilarius († 366) allegorisiert wie alle Alten bei dieser Parabel: Die Abwesenheit des Herrn = die Zeit der Gnade. Der Knecht mit 10 Talenten = das Judenvolk, das die 10 Gebote erhielt, welche durch die Gnade des Evangeliums erfüllt wurden. Der Knecht mit 2 Talenten = die Heidenvölker, die den Glauben des Herzens und das Bekenntnis des Mundes erhielten[1]).

Beda († 735): Die 5 Talente = die 5 Sinne. Das Talent in der Erde verbergen = die empfangene Geistesgabe in irdische Angelegenheiten verwickeln[2]).

Hieronymus († 420): Christus als Hausvater verteilt die evangelische Lehre (= die Talente) gemäß den Kräften. Der erste besitzt alle Sinne, der andere Verstand und Tätigkeit, der dritte gemeinen Menschenverstand[3]).

Thomas († 1274): Die 5 Talente = die 5 geistigen Fähigkeiten. Die 2 = die Sinne und der Verstand. Das 1 = Verstand allein[4]).

---

[1]) Peregrinationis tempus poenitentiae spatium est, quo in coelis a dextris Dei assidens potestatem universo generi humano fidei atque operationis evangelicae permisit. Igitur unusquisque secundum fidei suae mensuram talentum, id est Evangelii praedicationem, a praedicante suscepit. Sed servus ille, qui quinque talenta accepit, populus lege credentium est . . . qui decem verborum quinque libris Moysis praeceptorum obedientiam per gratiam evangelicae justificationis expleverit. Ille servus, cui duo talenta commissa sunt, gentium populus est, fide atque confessione Filii justificatus et Patris et Dominum nostrum Jesum Christum Deum hominem et spiritu et carne confessus. Nam et corde fides et ore confessio est. Haec ergo huic sunt duo talenta commissa (Verona-Ausg. 1730, pag. 796).

[2]) Quinque igitur talenta Dominus quinque sensuum exprimitur . . . duobus vero intellectus et operatio designantur. . . . Talentum ergo in terra abscondere est acceptum ingenium terrenis actibus implicare (In N. Test., Kölner Ausgabe 1588, pag. 73, 74).

[3]) Paterfamilias — Christus . . . qui doctrinam evangelicam tradidit non pro largitate et parcitate alteri plus, alteri minus, sed pro accipientium viribus . . . vel diversas gratias intelligamus, quae unicuique traditae sunt. Vel in primo omnes sensus examinatos. In secundo intelligentiam et opera. In tertio rationem, qua homines a bestiis separamur (Opera omnia VII, 1845, pag. 186).

[4]) Sicut quinque sensus corporales, sic sunt quinque spirituales . . .

Calvin († 1564): Der Ertrag = das Gemeinwohl. Obschon Gott nicht Gewinn hat durch die Arbeit der Menschen, so ist doch jeder schuldig, seinem Nächsten zu nützen[1]).

Dr. Paulus († 1851): In der Zwischenzeit, bis jenes neue Dasein von mir, so unerwartet, wie ich bisher andeutete, eintritt, nutze ein jeder seine Gaben, groß oder klein, mit Redlichkeit zum Guten als zum wahren Dienste Gottes und des Messias. Mehr als ein jeder vermag, wird nicht gefordert, wer 2 Talente hat, wird nicht für 5 verantwortlich gemacht (Com. in N. T. 1812, III, pag. 448).

Die zur linken und die zur rechten Seite.

(Mt. 25, 31—46.)

Man kann mit Recht fragen, ob dieses Stück wirklich eine Parabel ist, jedenfalls kann es dies kaum im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein, und nur die wenigsten Ausleger rechnen es zu den Parabeln. Denn hier wird von Vorgängen gesprochen, die doch wohl ganz einfach als zukünftige Tatsachen aufzufassen sind; so schon der Anfang: „Wenn aber der Menschensohn kommt in seiner Herrlichkeit usw." Anderseits muß doch jedenfalls die Darstellung der Begegnung und der Gespräche mit den verschiedenen Menschen bildlich aufzufassen sein, ganz wie das Gleichnis von den Dienern und der Abrechnung mit ihnen in der vorigen Parabel, und vollends ist das Bild von den Schafen und den Böcken offenbar allegorisch zu verstehen. Unter diesen Umständen hat man es zweifellos mit einer Parabel oder Parabelreihe ganz eigener Art zu tun. Wir haben als Grundlage (übrigens einigermaßen ähnlich den Szenen in der Jungfrau-Parabel) eine zukünftige Wirklichkeit: Die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit zum Gericht, und darauf gebaut eine Reihe von Bildern, die allegorisches Licht zurückwerfen über geistige Erscheinungen unter den Christen dieser Zeit und über das darauf-

---

Per duo talenta intelliguntur sensus et intellectus . . . Per unum assignatur intellectus solus (Com. in Matth., Parma-Ausg. 1861).

[1]) Fructus autem, cujus meminit Christus, comunis est utilitas, quae Dei gloriam illustrat. Quamquam enim Deus opera nostra non dicatur, nec crescit, ut tamen quisque fratribus prodest . . . (Opera, qui supersunt omnia 1891, vol. 45, pag. 569).

folgende Gericht der messianischen Zeit. Und zwar ist das der Hauptzweck dieser Darstellungen, so der Schilderung der Schafe und der Böcke, so der Schilderung des Gespräches zwischen dem König und dem Menschen. Das ist eben ein Paar von Gleichnissen. Es ist natürlich der geistige Wert oder Unwert der Menschen, den Jesus durch das Bild darstellen will. Es ist ihre sittliche Handlungsweise und deren geistige Folgen, über die er durch jenes Gespräch aufklären will. Man kann gewissermaßen sagen, daß hier wie in dem ganzen Kapitel die Parusie zunächst vorgeführt wird, um Schemata abzugeben für das Urteil über den Wert oder Unwert des Lebens der Jünger und über ihr daraus folgendes Schicksal in dem messianischen Zeitraum. Von der Parusie als Aussichtspunkt werden Schlaglichter, prüfend und beurteilend, zurückgeworfen auf die Sittlichkeit des Lebens, um dadurch gewisse Normen für solches Leben festzustellen. Das Feld, das beleuchtet wird, ist deshalb zweifellos dieses Leben, und die Auftritte der Parusie teilen uns das endgültige Urteil darüber mit. Demnach werden diese Bilder nicht in erster Linie vorgeführt, um uns Szenen aus der Parusie schauen zu lassen, sondern um uns in die Herzensfalten der Menschen hineinblicken zu lassen und ihre Motive im Lichte des obigen Urteils zu enthüllen. Dies müssen wir bei der Auslegung fest im Auge behalten. Dadurch wird auch die parabolische Tendenz und der Charakter dieser Darstellung noch einleuchtender. Damit ist dieser unser Abschnitt (25, 31—46) den zwei vorangehenden Parabeln gleichgestellt, und das ist für die Auffassung von entscheidender Bedeutung. Ist er nämlich jenen Parabeln nebengeordnet, so muß er folglich von demselben Gesichtspunkt aus wie jene betrachtet werden. Da aber jene Parabeln gewisse Seiten der sittlichen Ausrüstung dargestellt haben, die gefordert werden, um vor dem Gericht des Menschensohnes die Probe zu bestehen, so muß diese letzte Darstellung desselben Gerichts den Zweck haben, gewisse Seiten jener sittlichen Ausrüstung aufzuklären, die in den vorigen Stücken zurücktraten, und Fragen zu beantworten oder Mißverständnisse zu korrigieren, die jene Stücke hervorgerufen haben mögen. Dies wäre demnach die besondere Lage dieser Parabel.

Fassen wir dies näher ins Auge.

Vom Standpunkt der Gnade aus bietet die Darstellung im Vorhergehenden zwei dunkle Punkte. Es sieht erstens aus, als gäbe die hohe Wertschätzung der selbsterworbenen sittlichen Vorzüge Anlaß zur Überhebung für die die Prüfung Bestehenden. Es sieht ferner aus, als würde das Gewicht einseitig auf die Selbstentwicklung gelegt, auf die Entwicklung des Selbst, Rücksichtnahme auf das Ich, was demnach ein höherer Egoismus wäre, während die Rücksicht auf andere zurückträte. Um nun Mißverständnissen vorzubeugen, müssen eben andere Seiten des christlichen Lebens in diesem Zusammenhang hervorgezogen werden.

Die Selbsterhöhung muß als verderblich klargemacht werden, und nebenher müssen die Pflichten gegen den Nächsten hervorgehoben und ins Licht der rechten Motivierung gestellt werden. Wie aber ein Wechsel des Bildstoffes erforderlich war, um die aus der Jungfrau-Parabel entstandene Frage zu beantworten, so ist hier eine neue Bildreihe erforderlich, um die letztgenannten Fragen zu beantworten. Dies geschieht jetzt. Deshalb ist die Anknüpfung mit δὲ ganz natürlich.

Mt. 25, 31—33.

V. 31: „Wenn aber der Menschensohn kommt in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, da wird er sich setzen auf den Thron seiner Herrlichkeit (32) und es werden vor ihm versammelt werden alle Völker, und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, (33) und er wird die Schafe auf seine rechte, die Böcke auf seine linke Seite stellen."

Wir haben hier die Voraussetzungen der vorhergehenden Parabeln. Der König Christus wird jetzt nicht in seiner Herrlichkeit auftreten, aber einmal wird er kommen aus seinem Himmel mit himmlischer Gefolgschaft. Wir wissen besonders aus Lc. 19, 11, daß die Jünger eine unmittelbare und baldige Aufrichtung des Reiches in Herrlichkeit in Verbindung mit seiner damaligen Fahrt nach Jerusalem erwarteten. Dem wird direkt widersprochen durch das μετὰ πολὺν χρόνον (25, 19) und indirekt auch hier durch die feierliche Einleitung unsres Gleichnisses. Wenn die Herrlichkeit eintreten soll, dann kommt Christus aus dem Himmel (vgl. Lc. 19, 12) und mit himmlischer Begleitung. Eine

längere, ja sehr lange Entwicklung bis dahin wird auch dadurch angedeutet, daß „alle Völker“ versammelt werden. Es muß also vorausgesetzt werden, daß der ganzen Welt und allen Völkern das Evangelium des Reiches gepredigt worden ist (24,14), und daß deshalb alle erscheinen, um gerichtet zu werden, was voraussetzt, daß sie das Evangelium gehört haben, nach dem sie gerichtet werden. Denn der Anfang der Reichsherrlichkeit geschieht durch einen Richterakt von dem Königsitz der Herrlichkeit aus, der nach der staatsrechtlichen Gewohnheit der Zeit ja auch ein Richtersitz war. Dieses Gericht besteht wie jedes Gericht dieser Art in einer Scheidung. Der Messias wird auftreten als ein Hirt, ein Bild, das im Morgenland herkömmlich und von Jesus sehr häufig auf das Verhältnis zu seinen Jüngern, seiner Gemeinde angewendet worden ist. In den Gedanken der Morgenländer bringt es sofort die Vorstellung hervor von einer unendlichen Liebe, Fürsorge, gegenseitiger Vertrautheit, Kenntnis der Lebensgewohnheiten in Großem und Kleinem. Deshalb wird es hier gebraucht, zweifellos auch mit Anspielung auf Ezech.34,17ff. Dort sehen wir, was der Sinn, die Signatur dieser ἔριφοι (ἐρίφια) und πρόβατα ist, die zusammen zu weiden pflegten (Gen. 30,33. 34). Das hatte zur Folge, daß die Ziegenböcke die Weide vor den Schafen zerstampften, sodaß sich diese mit den Überresten begnügen mußten, und daß sie mit den Hörnern stießen und die Schafe übervorteilten, die doch durch ihr Fett und ihre Wolle den eigentlich wertvollen Teil der Herde bilden. Somit bezeichnen die Böcke die stoßenden, unterdrückenden, herzlosen und zugleich widerspenstigen und relativ wertlosen Glieder der Gemeinde der Völker, während die Schafe dagegen die friedfertigen, die sanftmütigen, (die „das Land erben werden“ Mt. 5, 5. 9), die wohlwollenden, die leicht regierbaren Menschen, die zugleich die wertvollen sind, versinnbildlichen. Diese zwei wesensungleichen Scharen werden nun geschieden. Es soll nicht mehr von Übergriffen seitens jener die Rede sein. Der Übergriff hat bereits zu lange gedauert, nun wird das Feld den Frommen allein gehören. Die Richtung dieser Entscheidung wird schon durch die Anweisung des Platzes angedeutet. Die rechte Seite ist der Ehrenplatz, die linke das Gegenteil. Auch bei den Griechen ging der Weg nach dem Elysium rechts, der nach dem

Tartarus links. ἐπὶ δεξιᾷ οἱ βελτίονες, ἐπ' ἀριστερᾷ οἱ χείρονες sagt Plutarch. . . . Nun folgt das Gericht und dessen Begründung.

Mt. 25, 34—36. V. 34—36: „Alsdann wird der König sagen zu denen auf seiner Rechten: Gehet hin, ihr Gesegnete meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von der Schöpfung der Welt her. Ich habe gehungert und ihr habt mir zu essen gegeben, ich habe gedürstet und ihr habt mich getränkt, ich bin fremd gewesen und ihr habt mich eingeladen, nackt und ihr habt mich bekleidet, ich war krank und ihr habt nach mir gesehen, ich war im Gefängnis und ihr kamet zu mir."

Sie werden die Gesegneten des Vaters genannt, weil sie sich nach ihrer ganzen Natur, ihrem Charakter darstellen als Kinder Gottes, des Vaters. Vgl.: „So sollt ihr denn vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt. 5, 48). Deshalb gebührt ihnen Gottes Wohlgefallen und dessen Wirkung: geistige Bereicherung, was eben „Segen" ist. Dieser ist ihnen schon in dieser Zeit nach einem gewissen Maß zuteil geworden. Jetzt soll dieser Segen zur Vollendung gebracht werden; daher heißt es: „Ererbet das Reich", das ist der Antritt des Erbes oder des unbeschränkten Besitzes der Sohnschaft (υἱοθεσία), die hier bei der vollen Offenbarung des Gottesreiches den Kindern des Reiches zuteil wird. Dieses Reich oder die Teilnahme an der „Königsherrschaft Gottes" (was ja βασιλεία eigentlich bedeutet) wird als ihnen vorausbestimmt bezeichnet. Dies enthält nichts von „praedestinatio" im herkömmlichen dogmatischen Sinne, denn es wird ganz einfach vorgestellt, daß die Königsherrschaft den Söhnen Gottes zufällt, und die, die hier angeredet werden, haben sich als Gottes echte Söhne erwiesen. Daß das Erbe diesen zuteil wird, liegt in der Natur der Dinge. Daraufhin ist die ganze sittliche Weltordnung Gottes vom Ursprung an angelegt (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου). Wer sich zuletzt als echten Sohn erweisen wird, das ist die eigene Sache eines jeden, was auch in der sittlichen Weltordnung begründet ist. Nun folgt die Begründung des Urteils. Sie besteht ausschließlich in der Nennung von lauter guten Werken. Es hat den Theologen Verlegenheit bereitet, dies mit der Lehre von der „Gerechtigkeit aus dem Glauben allein" in Übereinstimmung zu bringen. Allein

es ist keine wirkliche Schwierigkeit vorhanden. Behalten wir nur im Auge, daß wir uns hier in Bildern bewegen. Nach dem gewählten Bild muß der Grund ihrer Belohnung in äußerm Werk hervortreten. Das Werk allein ist anschaulich. Die Wurzel sieht man nicht. Daß der Baum gesund ist, erkennt man an dessen Blättern und Früchten. Allein der tiefste Grund liegt in der Wurzel. Deshalb müssen hier die Werke der Liebe gemäß den Anforderungen der Bildrede genannt werden. Es kommt noch der Grund hinzu, daß im folgenden eine Neigung hervortritt, die nach dem Zusammenhang die Hauptsache ist und von der wir weiter unten sprechen werden. Um diese Tendenz darzustellen, mußte Jesus eben die Werke als bildliches Mittel benutzen. Daß hier Barmherzigkeit genannt wird, liegt in dem großen Hauptgrundsatz Jesu, daß die Kinder des Reichs ihrem himmlischen Vater gleichen müssen, der da „lässet seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte". Die Beweise der Barmherzigkeit, die hier genannt werden, bedürfen keiner nähern Erklärung. Nur kann bemerkt werden, daß diese Schilderung gewiß einen bestimmenden Einfluß auf die Handlungsweise der ältesten Christenheit ausgeübt und damit die Fähigkeit der jungen Gemeinde gestärkt haben wird, die Herzen zu gewinnen. Man erinnert an das bekannte: „Siehe, wie sie sich lieb haben!" Rosenmüller (Altes und neues Morgenland) bemerkt, daß dort Besuch von Gefangenen in größerm Umfang als bei uns gestattet wird.

V. 37—40. „Alsdann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungern sehen und gespeiset? oder durstig und dich getränkt? Wann haben wir dich fremd gesehen und dich eingeladen, oder nackt und dich bekleidet? Wann haben wir dich krank gesehen oder im Gefängnis und sind zu dir gekommen?" Mt. 25, 37—40.

Das Merkwürdige bei dieser Antwort liegt nicht darin, daß Jesus sich und damit im letzten Sinne seinen himmlischen Vater mit seinen irdischen Brüdern als eins betrachtet — denn das wäre kein Fortschritt des Gedankens über den vorigen hinaus —, das Merkwürdige liegt vielmehr in zwei andern Punkten.

Erstens schon darin, daß der Identifikationsgrundsatz aus der vorigen Parabel beibehalten wird. Das zeigt, daß wir es hier mit einer anderweitigen Behandlung von Gesichtspunkten, die schon früher berührt wurden, zu tun haben, und daß demnach unsre Parabel nicht richtig aufgefaßt wird, wenn man diese nicht scharf im Auge behält. Zweitens besteht das Merkwürdige darin, daß die Gerechten das vergessen haben, wofür sie gelobt werden. Hier kann nicht von einer theoretischen Unwissenheit die Rede sein. Dann wäre unter anderm das Urteil über die „Ungerechten“ nicht gerecht und unbegründet. Außerdem könnte ja in der spätern Christenheit, nachdem diese Worte einmal von Jesus gesprochen und der Gemeinde vertraut geworden waren, solche Unwissenheit nicht ins Feld geführt werden, weder von Gerechten noch von Ungerechten. Nein, es ist vielmehr eine moralische Vergeßlichkeit, die einer moralischen Würdigung unterworfen wird. Diese Vergeßlichkeit ist lobenswert bei dem einen und tadelnswert bei dem andern, eben weil sie nicht auf theoretischer Unwissenheit beruht. Die Gerechten haben ihre Werke aus einem eingeborenen Triebe heraus vollbracht. Sie mußten ihren notleidenden Brüdern helfen und konnten es nicht unterlassen. Der Glaube trieb sie dazu. Deshalb hielten sie es nicht für der Erinnerung wert, am allerwenigsten glaubten sie, daß sie etwas Gutes gegen Gott getan hätten. Da ihnen ihre Handlungsweise selbstverständlich erschien, so ist ihnen alles aus dem Bewußtsein entschwunden. Deshalb ist ihre Unwissenheit nicht Heuchelei, sondern schöne Treuherzigkeit. Eben darum sind sie in diesem Punkt die Kinder ihres Vaters. Die Kinder Gottes vergessen sich selbst bei ihren Werken (wie Jesus früher gesagt hat), weil ihnen die Ausübung guter Werke zur zweiten Natur geworden ist, und was man aus einem Naturtrieb tut, rechnet man sich nie zu gut. Eben deshalb kommt ihnen die große Wertschätzung in dem Munde Jesu als etwas Unbegreifliches, Unwirkliches vor. Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß hier etwas Ideales geschildert wird. Die ganze Szene ist eben ein Mittel, um das Vollkommene zur Darstellung zu bringen. Darin besteht ihre Naturtreue. Diese Szenen sind nicht im eigentlichen Sinne Weltgerichtsszenen, sie wollen uns nur sagen, nach welchen

Grundsätzen bei jener endgültigen Abrechnung gerichtet werden wird. Allein diese Grundsätze sollen wir jeden Tag vor Augen haben.

Hier will Jesus gegenüber der überaus starken Behauptung der Notwendigkeit des Selbsterworbenen (Jungfrau-Parabel) und der unweigerlichen Forderung eigenen Arbeits-Ertrags (Talent-Parabel) nun betonen, daß alles dies nur Wert hat, wenn es als selbstvergessende Entfaltung der Natur eines Gotteskindes auftritt. Nur dann wird es seinen Lohn erhalten. Damit sind wir bis zu dem Grunde des Problems der Parabel-Trilogie gekommen; deshalb gehören unsere drei Parabeln notwendig zusammen, und damit ist auch vom Standpunkt der Gnade aus das Problem vom Lohn im Reiche Gottes endgültig gelöst. Indes enthält unsere Parabel in Verbindung mit den vorhergehenden noch einen andern wichtigen Gedanken. Dort wurden die Selbstentfaltung, die Pflichten gegen uns selbst, betont. Hier werden die Pflichten gegen andere hervorgehoben. Diese sind ebenso wichtig, sie gehören mit zu der Ausrüstung der Persönlichkeit und dürfen daher nicht ohne Verlust der Seligkeit vermißt werden. Und der ewige Wert der Liebe erhält die tiefste Begründung. Sie äußert sich darin, Gott zu geben, was Gottes ist, auch sie ist eine Gleichsetzung der Interessen Gottes und der seiner Kinder. Von diesem Standpunkte aus wird dem „Altruismus“ nicht nur ein Nutzwert zugeschrieben, nein, er erhält eine religiöse Seite, die auf Gott hinweist. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm (1. Joh. 4, 16).

Wer nicht in der Liebe bleibt, bleibt nicht in Gott. Das erläutert das Gespräch mit denen zur linken Seite.

V. 41—46: „Alsdann wird er auch sagen zu denen auf der Linken: Gehet hinweg von mir, ihr Verfluchte, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. Denn ich habe gehungert und ihr gabt mir nichts zu essen, ich habe gedürstet und ihr habt mich nicht getränkt, fremd war ich und ihr habt mich nicht eingeladen, nackt und ihr habt mich nicht bekleidet, krank und im Gefängnis und ihr habt nicht nach mir gesehen. Alsdann werden auch sie antworten Mt. 25, 41—46.

und sagen: Herr, wann haben wir dich hungern oder dürsten oder fremd oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und dir nicht gedient? Alsdann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, ich sage euch, soviel ihr nicht getan habet einem von diesen Geringsten, habet ihr auch mir nicht getan. Und es werden hingehen diese zu ewiger Qual, die Gerechten aber zum ewigen Leben."

Der größte Teil dieser Ansprache ist ein genaues Gegenstück zum vorhergehenden, und darin hat sie ihre Bedeutung. Die Vergeßlichkeit ist dieselbe wie vorher, aber trotzdem im innersten Wesen verschieden. Jene haben vergessen, daß sie ihre Pflicht getan hatten; diese vergaßen, ihre Pflicht zu tun. Darin liegt der Grund für ein ganz verschiedenes Urteil. Jene führen die Vergeßlichkeit als Grund der geringen Wertschätzung ihrer selbst an, diese als Entschuldigung ihrer Versäumnis. Da sie haben vergessen können, so zeigt das, daß sie außerhalb Gottes, außerhalb seines Grundwesens, der Liebe leben. Infolgedessen ist ihre Ausschließung selbstverständlich und gerecht. Ihre Unwissenheit ist in der Unlust, Gottes Willen zu tun, begründet, und darum strafwürdig. „Das ewige Feuer" ist ein seelisches Leiden, dem Teufel und seinen Engeln bereitet. Nun werden sie das Schicksal mit dem Teufel teilen, weil sie nicht die Gesinnung mit Gott haben teilen wollen.

DRITTER TEIL

DIE INDIVIDUAL-PARABELN BEI LUCAS

Der barmherzige Samariter.

(Lc. 10, 25—37.)

Die Parabel von dem barmherzigen Samariter enthält fast in vorbildlicher Weise alle Teile, die notwendig sind, um sie sicher zu deuten. Zuerst das Gespräch, aus dem sie entstanden ist, mit andern Worten, die besondere Lage, die sie hervorgerufen hat. Sodann einen deutlichen Leitgedanken und dessen folgerichtige und scharf umrissene Ausführung in einer ausgesprochenen Beweisparabel.

Fassen wir zuerst die besondere Lage ins Auge.

V. 25: „Und siehe, ein Gesetzesmann trat auf, ihn zu prüfen, und sagte: Meister, was muß ich tun, um ewiges Leben zu erwerben?“ Lc. 10, 25.

Der hier Auftretende ist ein Gelehrter, ein νομικός. Die Männer dieser Art werden auch γραμματεῖς oder νομοδιδάσκαλοι genannt. Die verschiedenen Namen bezeichnen den Stand nur von verschiedenen Seiten, und es liegt deshalb nicht (wie van Koetsveld zu meinen scheint) ein besondrer Sinn darin, daß hier gerade der Ausdruck νομικός verwendet wird.

Wenn gesagt wird, daß es die Absicht war, Jesum zu „prüfen“ oder zu „versuchen“, so dürfen wir dies weder (mit Trench) wegerklären, noch das Wort im schlimmsten Sinne auffassen. Wir dürfen vielmehr die herkömmliche Sitte nicht außer acht lassen, einem Rabbi zur Prüfung seiner Sachkenntnis öffentlich schwierige Gesetzesfragen vorzulegen, die er dann öffentlich beantworten mußte. Waren doch so außerordentlich wichtige Interessen in die Hände eines Rabbis gelegt, sowohl in seiner Eigenschaft als Richter und Gesetzesmann, wie auch als Prediger und Seelsorger, daß das Volk billigerweise beanspruchen konnte, der völligen Sachkenntnis des Betreffenden versichert zu werden. Es braucht deshalb in jener „Ver-

suchung" oder „Prüfung" gar keine besonders böswillige Absicht zu liegen. Er wollte eben, wie das Sprichwort lautete, bei ihm „auf den Busch klopfen" die Juden sagten: „auf den Krug klopfen"), und zwar eben in seiner Eigenschaft als Rabbi, was sich schon daraus ergibt, daß er ihn als „Rabbi" anredet. Daß der Gesetzesmann vielleicht denkt, die „Rechtgläubigkeit" Jesu sei zweifelhaft, und daß er dabei wünscht, eine Ketzerei bei ihm nachzuweisen, ist ja wahrscheinlich, und diese Annahme scheint auch durch die Antwort Jesu bestärkt zu werden. Diese verweist den Fragenden nämlich auf das Gesetz, was das korrekte, durchaus „orthodoxe" Verfahren ist. Im Gesetz (entsprechend unserem: „in der Bibel") will ihn Jesus die Antwort finden lassen.

Der Gesetzesmann hatte übrigens allen Grund, Jesum wegen ketzerischer Meinungen in Verdacht zu haben gerade in dem von ihm berührten Punkte. Wie jemand das ewige Leben erlangen soll, das ist die christliche Form für die spätjüdische Frage, wie jemand Anteil erhalte an dem zukünftigen Weltalter, mit andern Worten: an den Herrlichkeiten des messianischen Reiches. Die Frage betrifft demnach das Hauptthema der Bergpredigt: die Bedingungen für den Zutritt zum „Reiche Gottes", jene große Zeit- und Streitfrage der damaligen Juden und demnach auch den Streitpunkt zwischen Jesus und seinen pharisäischen Gegnern. Wir verspüren deshalb auch hier, wie durchgehends in diesem Abschnitt seines öffentlichen Lebens, die große Sorgfalt, mit der es Jesus vermeidet, sich seinen Gegnern gegenüber eine Blöße zu geben. Während demnach die Verweisung auf das Gesetz selbst als die richtige Quelle, nach alledem, was wir sonst über das Auftreten Jesu und die Art der Zeit wissen, so naturgetreu wie nur möglich ist, so erweckt dagegen die Antwort, die der Evangelist den Gesetzesmann geben läßt, ernste kritische Bedenken.

Lc. 10, 26. 27. Es heißt nämlich V. 26—27: „Er aber sagte zu ihm: Was steht im Gesetze geschrieben? Wie liesest du? Er aber antwortete: Du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und deiner ganzen Kraft und deinem ganzen Denken, und deinen Nächsten wie dich selbst."

Diese berühmte Zusammenstellung von Deut. 6, 5 mit Lev.

19, 18 entbehrt bei einem Buchstabenmenschen durchaus der innern Wahrscheinlichkeit, ja sie kommt uns fast unmöglich vor. Zudem ist nach Mt. 22, 37 ff., Mc. 12, 29 ff. diese Zusammenstellung die Antwort Jesu auf die Frage der Gesetzesmänner, welches das große Gebot im Gesetz sei. Da es nun aus Mc. 12, 32 ersichtlich ist, daß diese Antwort durch ihre Neuheit befremdet und durch ihre schlagende Überzeugungskraft überraschend wirkt, so scheint sie durchaus nicht so naheliegend und leichtverständlich gewesen zu sein, daß ein beliebiger Gesetzesmann sie hätte finden können. Sie ist dazu viel zu genial. Vielleicht könnte man die Sache (mit Goebel) so erklären, daß Jesus in der Tat durch Hilfsfragen den Mann auf die Spur gebracht hat, und daß das Referat uns den Sachverhalt nur in einer Verkürzung bietet. Oder man könnte annehmen, daß die Überlieferung hier weniger genau ist, und daß Jesus tatsächlich selbst die Antwort gegeben, sie aber mit einer Frage an den Gesetzesmann eingeleitet hat. Oder man darf endlich vermuten, daß die Darstellung hier „nur auf einer Reminiszenz an Mc. 12, 32 f. beruhe". Welche von diesen Möglichkeiten der Wirklichkeit entspricht, wird sich wohl niemals wissenschaftlich sicher entscheiden lassen. Wie wir diese Frage beantworten, ist auch für die richtige Auffassung unserer Parabel gar nicht die Hauptsache. Denn sicher ist das Ergebnis dieses kürzern oder längern Gespräches wohl eine Einigung darüber gewesen, daß jene Sätze im Gesetz zusammen die richtige Antwort geben. Es gilt demnach für den νομικός, der ja die Zitate respektieren muß, sich mit dieser Wahrheit auseinanderzusetzen. Und die Wahrheit tritt ihm durch die fogenden Worte Jesu: „Tue das, so wirst du leben" scharf entgegen. Es sieht aus, als ob diese Wendung dem Gesetzesmanne höchst unerwartet gekommen sei. War er doch anfänglich Jesu gegenüber in einer Angriffsstellung (ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν). Jetzt sieht er sich genötigt, eine Verteidigungsstellung einzunehmen, und zwar jenem Gesetze gegenüber, das so ganz unerwartet sein Gewissen beängstigend erweckt. Wir werden in diesem Gespräch noch einmal eine derartige Wendung der Stellung des νομικός zum νόμος und seinen Problemen beobachten können. Durch Jesu Gewandtheit in der Disputierkunst sind seine

Gegner oft genug auf dieselbe Weise aus der Angriffs- in die Verteidigungsstellung zurückgedrängt worden. So traten Mt. 21 jene Abgesandten mit siegesbewußter Frage an Jesus heran, welche Befugnis er habe, die Wechsler aus dem Tempel zu vertreiben. Allein, ehe die Gegner sich auch nur umschauen können, hat sich die ganze Lage umgekehrt; sie stehen da in einer kläglichen, aussichtslosen Verteidigungsstellung gegenüber dem gefährlichen Angriffe Jesu auf sie selbst. Es heißt nun:

Lc. 10, 29. V. 29: „Er wollte aber sich selbst rechtfertigen und sagte zu Jesu: und wer ist mein Nächster?“

Daß bei πλησίον der Artikel fehlt, kann nicht das Wort in ein Adverbium verwandeln. Das würde teils grammatisch wenig stimmen (Adverbium als Prädikatswort), teils würde die Frage: „Wer steht mir denn am nächsten?“ wenig passend erscheinen für eine Besprechung über das Thema: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Dagegen können wir darin Goebel beipflichten, daß bei der Auslassung des Artikels der Begriff an sich mehr herausgehoben wird, sodaß der Satz den Sinn erhält: „Wer ist denn mir ein Nächster?“

Wir können dagegen unmöglich mit Goebel darin übereinstimmen, daß der Gesetzesmann sich gegen den Verdacht habe rechtfertigen wollen, die Absicht seiner Frage sei unehrlich gewesen. Warum fängt er dann mit einer Besprechung darüber an, was mit dem Nächsten gemeint sei? und warum gibt Jesus dann der Sache die Wendung, die wir sehen? Nein, die Stellung ist offenbar diese: Der Mann denkt Jesum in Verlegenheit zu bringen. Durch die unerwartete und selbst von pharisäischem Standpunkte aus durchaus einwandsfreie Weise, in der Jesus durch Verweisung auf das Gesetz selbst die Frage beantwortet, ist der Angriff abgewehrt, und durch die Aufforderung: Tue das! ist der Mann zu einer beängstigenden Begegnung mit seinem Gewissen gezwungen worden, und gegen die stille Anklage des Gewissens muß er sich nun verteidigen.

Die hier angestellte Unterscheidung ist echt rabbinisch. In diesem Falle war sie zudem sogar durch die aus dem Gesetz angeführte Stelle von selbst angezeigt. Denn nach dem Zusammenhang bedeutet „der Nächste“ zweifellos Mitisraelit: „Du sollst nicht rachgierig noch nachträgerisch gegenüber deinen

Volksgenossen sein, sondern sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin Jahwe“ (Lev. 19, 18). So ist die Unterscheidung mit tüchtiger Disputierkunst gewählt.

Es erhellt aus dem Zusammenhange, daß die Absicht in jener Unterscheidung die ist, den Umfang des Begriffes „Nächster“ zu verengen, um auf diese Weise die Forderung des Gebotes leichter erfüllen zu können. Die Voraussetzung dabei ist, daß das Gebot eine aufgelegte Last ist. Es handelt sich darum, diese möglichst zu erleichtern. Eine echt rabbinische Anschauungsweise. Nach beiden Richtungen hin beleuchtet die Parabel die Frage: Wer ist mein Nächster? und klärt dadurch über diese Doppelfrage auf: Wie viele Menschen muß ich als meine Nächsten ansehen? und: Ist das Gebot der Nächstenliebe eine Last, die ich so klein wie möglich wünschen muß?

V. 30: „Jesus erwiderte und sprach: Ein Mensch Lc. 10, 30.
ging hinab von Jerusalem nach Jericho und fiel unter Räuber; die schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtot liegen.“

Es ist ganz dem gewöhnlichen Sinn Jesu für Naturtreue gemäß, wenn er den Schauplatz des Überfalles in die Wüstenstrecke zwischen Jerusalem und Jericho verlegt. Wie schon Hieronymus in seinem Onomastikon erzählt, wurde ein Teil dieser Straße die „rote“ oder „blutige Straße“ genannt, und es war in dieser Gegend eine kleine Garnison zum Schutz der Reisenden vorhanden. Auch teilen Reisende des 19. Jahrhunderts mit, daß man den Scheiks eine Summe bezahlen muß, um gegen Überfälle der Beduinen „versichert“ zu werden, und daß der, welcher seine „Prämie“ nicht leistet, davon überzeugt sein kann, von Räubern behelligt zu werden. Zu dieser Gefahr kommt noch die überwältigende Wildheit und die schreckenerregende Öde der Gegend, die einen unvertilgbaren Eindruck auf alle Reisenden macht.

In einer solchen Gegend wurde unser Mann von Räubern überfallen und übel mißhandelt. Ausgeplündert bis auf das Hemd — das sagt uns der Ausdruck ἐκδύσαντες αὐτόν —, zu Schanden geschlagen und blutig lassen sie ihn liegen an jenem öden Orte, in jener schreckenerregenden Umgebung . . ., halbtot, ein Bild hoffnungsloser Hilflosigkeit. Aber eben darum mußte er in diesem und durch diesen Zustand bei jedem Vorüberreisenden

Mitleid erwecken, bei einem jeden, dessen Sinn nicht gegen dieses natürliche Gefühl abgestumpft war. Ob der Mann ein Jude war oder nicht, wie man oft gefragt hat, darüber reflektiert Jesus nicht. Als Mensch hat der Mann Anspruch auf Hilfe bei Menschen. Das will eben Jesus betonen und deshalb nennt er nicht die Nationalität des Mannes, wie er eben aus demselben Grunde die Nationalität weiter unten bei dem Samariter hervorhebt. Die Hilflosigkeit des Mannes scheint nun hoffnungslos zu sein. Allein die Straße, obschon gefährlich, ist stark besucht.

Lc. 10, 31. 32. Daher V. 31. 32: „Durch ein Zusammentreffen von Umständen kam aber ein Priester des Weges herab, der sah ihn und ging vorüber. Ebenso aber ein Levit, der an den Ort kam, der sah ihn und ging vorüber."

συγκυρία bezeichnet nicht den blinden Zufall, sondern jenes „Zusammentreffen von Umständen", das zwar oft nur Zufall zu sein scheint, aber in der Tat jene feine Verflechtung der Schicksalsfäden verschiedener Menschen zu einem gemeinsamen Gewebe ist, die durch Gottes Vorsehung entsteht (Trench).

Mit feiner Ironie läßt nun Jesus zwei echte Vertreter und berufene Ausleger jenes Gesetzes, das ausgeprägte Nächstenliebe verlangt, an eben jenem Manne gefühllos vorübergehen. Ja freilich, die Anforderungen des Gesetzes sind unmißverständlich. Deut. 22, 4: „Wenn du siehst, daß ein Esel oder ein Ochs deines Volksgenossen auf dem Wege gestürzt ist, so sollst du ihnen deine Hilfe nicht vorenthalten, vielmehr sollst du sie ihm aufrichten helfen." Exod 23, 5 verschärft diese Forderung und macht sie sogar für die Tiere des Feindes geltend. Hier sehen diese Zwei einen Mitmenschen liegen, der dem Tode nahe ist, und doch können sie es übers Herz bringen, ihn liegen zu lassen. Es ist unter diesen Umständen keine Entschuldigung, daß der Ort gefährlich ist. Ein eigentümlicher Schimmer fällt noch über diese Handlungsweise, wenn man erwägt, daß diese Zwei eben vom Dienst im Tempel in Jerusalem auf dem Heimweg nach Jericho gewesen sein mögen, wenn man ferner in Betracht zieht, wie eindringlich es in der heiligen Schrift gesagt war, und wie gut sie es wußten, daß „Gehorsam besser ist als Opfer" (1. Sam. 15, 22), wie oft sie gelesen hatten, was geschrieben steht: „Was fordert Jahwe von dir, außer Recht zu tun, sich der Liebe zu

befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott?“ (Micha.7,8). Daß mit dem hinzugefügten ἐλθών ein die Unbarmherzigkeit noch belastender Umstand ausgedrückt werden soll, können wir nicht einsehen. Jesus nennt diese Zwei, weil er sie als Männer des Gesetzes den Anforderungen des Gesetzes gegenüberstellen will, jenen Anforderungen, die ihnen wie dem hier fragenden Gesetzesmanne so wohl bekannt waren. Einen Schriftgelehrten als Beispiel zu nehmen, wäre wohl dem Fragenden gegenüber unfein und persönlich kränkend gewesen. Der Priester und der Levit leisten denselben Dienst. Bemerken wir hier die Feinsinnigkeit in der indirekten Andeutung: Es kommt nicht darauf an, das Gesetz zu wissen, sondern danach zu handeln. Es ist dies zugleich eine vortreffliche Beleuchtung der eben gestellten Aufforderung: „Tue das, so wirst du leben!“

So scheint denn der unglückselige Mann rettungslos verloren zu sein. Und doch sind die συγκυρίαι Gottes noch nicht erschöpft; denn es heißt:

V. 33. 34: „Ein Samariter aber, der seines Weges zog, kam in seine Nähe, und als er ihn sah, hatte er Mitleid mit ihm, trat hinzu, verband seine Wunden, goß Öl und Wein darauf, setzte ihn auf sein eigenes Tier, brachte ihn in eine Herberge und sorgte für ihn.“ Lc.10,33.34.

Es war ein Samariter. Jesus braucht in der Erzählung hier eben einen Nicht-Juden. Denn sonst könnte hier die erbarmende Liebe der Landsmannschaft zugute gerechnet werden. Der Samariter ist ein Fremder, ein von den Juden, besonders von den Schriftgelehrten verachteter Mann, der in den Synagogen öffentlich verflucht wurde; die Juden baten Gott, die Samariter möchten am ewigen Leben keinen Teil erhalten. Das Zeugnis eines Samariters galt nichts, von ihm wollte man keine Dienstleistung empfangen; dieser verachtete Mensch versteht, obschon halb heidnisch, den Geist des Gesetzes Israels besser als mancher Muster-Israelit. Es liegt hierin schon eine Antwort auf die Frage nach den Zutrittsbedingungen zum Messiasreich, und zwar diese einfache: Nicht Abstammung, sondern eine ehrliche Gesinnung — ganz wie in der Bergpredigt. Wie ganz anders die Pharisäer, die von den Heiden sagten, daß sie, auch wenn sie nach dem Gesetze handelten, trotzdem sündigten! In dieser

Erzählung aber handelt der Samariter mit solcher Überzeugungskraft, daß jede derartige Rede verstummen muß. Welche vorurteilsfreie, welche undogmatische Verherrlichung der Handlung nach den einfachen Eingebungen des Menschenherzens! Wahrlich, der Vater im Himmel vergißt derartiges nicht.

Der Samariter vollendet sein Werk bis auf das Letzte. Und welcher Gegensatz zu den zwei andern! Er wie die andern treten hinzu und sehen. Allein jene verschließen ihre Herzen, er aber hat Mitleiden. Jene gehen vorüber, dieser aber tritt näher und, was noch mehr ist, er hilft. Zuerst verbindet er die Wunden. Dabei lindert er die Schmerzen durch Öl, was nach Jes. 1, 6 allgemeiner Gebrauch war. Der Wein wirkt reinigend. Wir benutzen statt dessen oft Branntwein. Auch griechische und römische Ärzte empfehlen Öl und Wein bei Behandlung von Wunden. Nachdem er so die Wunden ungefährlich gemacht (durch Verbindung) und die Schmerzen gestillt hat (durch Öl und Wein), bringt er den Mann auf seinem eigenen Tiere in eine Herberge. Es wird dies nicht eine jener offenen Karawansereien gewesen sein, wo man nur Obdach erhielt, während von einer Verpflegung keine Rede sein konnte; eine Herberge dieser Art wird in der Geschichte der Geburt Jesu erwähnt (κατάλυμα = „Ausspannungsort"). Hier ist dagegen von einem Khan die Rede, auf Griechisch πανδόκιον, weil eben das Haus für alle offen stand; am meisten war es jedenfalls von reisenden Kaufleuten besucht, da Privatleute gewöhnlich ihre eignen Gastfreunde hatten.

Nachdem nun der Samariter den unglücklichen Mann in die Herberge gebracht hat, betrachtet er seine Aufgabe ihm gegenüber doch noch nicht als erfüllt. Im Gegenteil! „Er sorgt für ihn" ἐπεμελήθη αὐτοῦ. Bis zu welchem Grade er dies tut, zeigt der folgende Vers.

Lc. 10, 35. V. 35: „Und am folgenden Tag legte er zwei Denare hin, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und was du weiter aufwendest, will ich dir auf meinem Rückweg ersetzen."

Der Samariter, der ein Kaufmann zu sein scheint, tut alles, was er kann. Er legt eine kleine Summe hin, eine sehr kleine; denn es ist nur Tagelohn für zwei Tage. — Damit scheint in der

feinsten Weise angedeutet zu sein, daß der Samariter gar nicht Überfluß an Geld hatte. Vielmehr muß er Aufschub verlangen, bis er seine Waren verkauft hat und auf dem Rückweg mit barem Gelde besser versehen sein wird. Indessen gibt er dem Wirt ein kleines Unterpfand seiner Fürsorge; er läßt ihn dadurch wissen, daß er unbesorgt sein kann, daß er keinen Verlust zu befürchten hat und daß er infolgedessen gut für den Mann sorgen kann und nicht den armen Kranken mit Bekümmernis zu quälen braucht: „Ich will es dir auf meinem Rückweg ersetzen". Damit ist die eigentliche Parabel zu Ende. Nun soll daraus die Lehre gezogen werden. Das geschieht in folgender Weise:

V. 36. 37: „Wer von diesen Dreien dünkt dir Nächster geworden zu sein dem, der unter die Räuber fiel? (37.) Er aber sagte: Der die Barmherzigkeit an ihm tat. Jesus aber sagte zu ihm: Gehe hin und tue desgleichen." Lc. 10, 36. 37.

Das Feinsinnige in dieser Wendung liegt nun darin, daß, während der Schriftgelehrte fragt: Wer ist mir ein Nächster? (dem ich also Nächstenpflicht schuldig bin), Jesus auf der Grundlage der Parabel die Frage stellt: Wem bin ich ein Nächster geworden? (nämlich durch Ausübung von Nächstenliebe gegen ihn). Damit hat es Jesus wie durch einen Blitz mit erschreckender Klarheit dem Schriftgelehrten einleuchtend gemacht, daß jene Frage: Wer ist mir ein Nächster? an sich falsch gestellt ist, ganz wie er Mt. 18, 22 nur durch die gleichsam kasuistische, aber tatsächlich paradoxale Beantwortung der Frage Petri ihm die Falschheit der ganzen Fragestellung klar macht, und damit seine ganze Anschauung zu einer ungeahnten Höhe erhebt. Ähnliches geschieht hier. Denn wenn die Wendung, die Jesus durch seine Parabel der gestellten Frage gibt, durchdacht wird, so stellt sich als Ertrag folgende Erkenntnis heraus: Nicht eine Last, die ich demnach zu verkleinern wünschen muß, ist die Ausübung der Nächstenliebe, sondern ein Schatz, den ich versuchen will zu vermehren. Nicht eine Plage, die ich zu beschränken suche, ist die Anzahl jener, die mir Nächste sind, sondern ein Vorzug, den ich nur durch edle Tat erlangen kann, während diese Zahl zu vermehren mir die größte Ehre ist. Nicht ohne weiteres habe ich das Recht einen jeden, mit dem teuren Namen „Nächster" zu nennen. Einen

„Nächsten“ in Geist und Wahrheit erwirbt man sich wie man sich etwa eine Braut erwirbt. Wie bei der Antwort an Petrus ist es nur eine ganz kleine, unscheinbare, fast unmerkliche Wendung, die diese vollständige Frontveränderung in dieser wichtigen Sache bewirkt. Und durch die Aufforderung: „Gehe hin und tue desgleichen“ verwandelt Jesus die Frage aus einer rein theoretischen Frage in eine solche der praktischen Ethik. Während er somit den Geist, in dem er die Nächstenfrage betrachtet wissen will, unter einen neuen Gesichtspunkt bringt, erweitert er gleichzeitig den Begriff der Nächstenliebe. Anforderungen an mich als den Nächsten hat ein jeder, der meiner bedarf. Dem gegenüber werden alle Unterscheidungen lächerlich, wie es lächerlich ist, zu verlangen, einem Ertrinkenden „vorgestellt“ zu werden, ehe man sich darauf einläßt, ihn aus dem Wasser zu ziehen. Hierin aber liegt das ganze Evangelium der Humanität mit seiner warmen und vorurteilsfreien Herrlichkeit unter den Strahlen jener himmlischen Bruderliebe, die in den weltumschaffenden Worten des Gebetes ausgesprochen wird: „Vater unser, der du bist in den Himmeln.“

Anderseits richtet er eine vernichtende Kritik gegen den Standpunkt, der sich in Worten zeigt wie: „Wer ist mein Nächster? Das muß mir erst festgestellt werden, ehe mir meine Pflicht klar ist.“ Ja, wenn das erst entschieden sein muß, ehe meine Pflicht vorliegt, dann ist die Handlungsweise des Priesters und des Leviten vollständig untadelig. Denn in diesem Falle war nichts derartiges sicher festgestellt. Es fällt damit ein grelles Licht auf jenen Standpunkt an sich. Denn jene zwei treten hier als Typen ihres Standes und ihres Standpunktes auf.

Es könnte auffallen, daß wir in diesem Gleichnisse durchaus keine Deutung des Bildes im ganzen oder in Einzelheiten brauchen. Allein das hat darin seinen guten und unleugbaren Grund, daß wir hier eine echt typische Parabel oder Beispielerzählung vor uns haben. Hier zeigt sich die Bedeutung und der Wert der von uns vorgenommenen Einteilung der Parabeln Jesu recht deutlich. Sie gibt uns das Recht, diese Parabel anders zu behandeln als verschiedene andere Gleichnisse Jesu. Umgekehrt ersehen wir daraus, daß wir mit dieser Behandlungsweise nicht etwa auf Abwege geraten sind. Wieder-

um macht uns der Umstand, daß diese Parabel anders behandelt werden muß als andere Arten von Gleichnissen gar keine Schwierigkeit, und er verführt uns nicht dazu, an einen unrichtigen Bericht der Worte Jesu zu denken. Zugleich schützt uns diese Einteilung gegen den Fehler Jülichers, diese Art Gleichnisse als die beinahe einzig erlaubte im Munde Jesu zu betrachten.

Dennoch bedarf auch diese Parabel ihres Leitmotivs, und es ist gar nicht verdächtig, daß sie im Texte ein solches hat. Denn dieses Leitmotiv deutet eben an, daß diese Parabel im Gegensatz zu vielen andern als typisch behandelt werden soll und nicht etwa als Sinnbild. Und eine solche Andeutung ist keineswegs überflüssig. Das zeigt uns zur Genüge die Geschichte der Auslegung. Denn diese lehrt uns, daß unser Gleichnis bis auf den heutigen Tag als Sinnbild betrachtet und behandelt worden ist, wonach der verwundete und ausgeplünderte Mann als der Mensch in seinen Sünden zu deuten sei, während Jesus als Heiland durch den barmherzigen Samariter dargestellt werde. (So noch Trench). Das Leitmotiv nun zeigt uns, daß der Urheber des Gleichnisses, Jesus, das Gleichnis in dieser Weise gar nicht behandelt wissen will. Grade das Leitmotiv schließt jeden Zweifel über die richtige Behandlungsweise aus.

Ein ähnliches Verhältnis wiederholt sich oft in den synoptischen Parabeln.

Jülicher kann sich nicht mit dem Zusammenhang versöhnen, in dem Lucas unsere Parabel wiedergegeben hat. Teils findet er (mit J. Weiß), daß die Wendung, die durch die Antwort auf die Frage des Gesetzesmannes gegeben wird, für den schlichten Leser und für den Verfasser zu feinsinnig sei, teils kann er sich nicht erklären, warum Jesus einen Samariter zu einer Rolle heranzieht, die ebensogut von einem jeden beliebigen Menschen (ἄνθρωπος) ausgeführt werden könne. Diese Gründe werden dann gegen die Ursprünglichkeit unsrer Parabel in der vorliegenden Form angeführt.

Was nun den ersten Grund betrifft, so fragen wir: Wenn diese Wendung für den Verfasser wirklich zu fein ist, so kann wenigstens dieser stumpfsinnige Mann diese Wendung nicht erfunden haben, er muß sie also in seiner Quelle vorgefunden

haben. Dieser Grund zeugt demnach nicht gegen die Ursprünglichkeit und stützt nicht den Gedanken von dem „freisinnigen Gewissen“, mit dem Lc. nach Jülicher so viele Reden Jesu nach seinem eigenen geringen Verstande umgestaltet haben soll.

Was die Einwendung „zu fein für den schlichten Leser“ betrifft, so ist dazu zu bemerken: Es ist nach der Darstellung der Evangelien ein Grundirrtum, zu meinen, daß Jesus, gleich einem Schulmeister in einer Kleinkinderschule, sorgfältig vermieden habe, irgend etwas Tiefsinniges und Feinsinniges zu sagen. Der beste Beweis dagegen sind jene 16 Paradoxen, die eben durch ihre Feinsinnigkeit und Tiefsinnigkeit die besten Köpfe unter den Auslegern viele Jahrhunderte in die größte Verlegenheit gebracht haben. Oder sind etwa auch diese alle unecht, weil sie jenem Schulmeisterideal nicht entsprechen? Aber um Gottes Willen! wie konnte solch ein trivialer Schulmeister, der von aller Tiefsinnigkeit gänzlich frei war, die Welt aus den Fugen heben?

Was den Einwand betrifft, daß Jesus keinen Samariter heranzuziehen brauchte, so übersieht man dabei die durchgeführte Naturtreue der Parabeln Jesu. Zu fragen: Wer ist mein Nächster? und die Liebespflicht auf Mitjuden zu beschränken (vgl. Mt. 5, 43), war bei den Juden so eingewurzelt, ihnen dermaßen in Fleisch und Blut übergegangen, daß es ein Nichtjude sein mußte, wenn es in einer erdichteten Erzählung wahrscheinlich erscheinen sollte, daß einer von dieser Frage völlig absieht.

Daß Lucas jene Frage zu unserer Parabel hinzugefügt habe, weil er sonst den ganzen Auftritt zu wenig inhaltsreich gefunden hätte (Jülicher), ist lediglich eine Vermutung.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Unter den Kirchenvätern herrscht die allegorische Auffassung durchgehends, und die Einigkeit in der Deutung scheint ziemlich groß zu sein. Der Urheber dieser Auslegung ist:

Origenes († 254): Der Mann, der unter die Räuber gefallen = Adam, Jerusalem = dem Paradies, Jericho = der Welt. Die Räuber = den Gegnern, der Priester = dem Gesetz,

der Levit = den Propheten, der Samariter = Christo, die Wunden = dem Ungehorsam, das Tier = dem Leib des Herrn, die Herberge = der Kirche, die 2 Denare = dem Vater und dem Sohn, die Wiederkunft = der Parusie, die Schläge = den Lastern und den Sünden[1]).

Also eine durchaus religiös und dogmatisch gestimmte Auffassung.

Hugo Grotius († 1645) macht schon geltend, daß Jude und Samariter beide daran recht getan hätten, Hülfe zu bringen, der Stimme der Natur gehorchend[2]).

Erasmus († 1536): Der Priester und der Levit waren der Abstammung nach Nächste, der Samariter Feind, aber durch Liebe Nächster. Die Religion der Juden unterschied hier, die christliche Frömmigkeit nicht[3]).

Cornelius a Lapide († 1637) gibt nach Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus die ausführliche Allegorisierung, die wir unten anführen[4]).

---

[1]) Hominem. qui descendit, esse Adam, Jerusalem Paradisum, Jericho mundum . . . latrones contrarias fortitudines, sacerdotem legem, Levitam prophetas, Samaritam Christum, vulnera vero inobedientiam, animal corpus Domini, pandochium, id est stabulum, quod universos volentes introire suscipiat, Ecclesiam interpretari. Porro duos denarios Patrem et Filium intelligi, stabularium Ecclesiæ præsidem, cui dispensatio credita est. Dico vero, quod Samarita se reversurum esse promittit, secundum Salvatoris figurabat adventum . . . Quæ sunt plagæ? quæ vulnera? Vitia atque peccata Hieronymi Translatio: Homiliarium in Lucam. Patrologia Latina T. XXVI, 316. 17).

[2]) Quare si Samarites ille recte facit, cum opem tulit Judæo, certe et recte faciet Judæus, si in casu simili opem ferat Samaritæ. Nam par utrinque est naturæ vinculum, quo uno Samarites et quidem Judaicæ legis peritus laudabiliter movebatur (Annotationes in libros Evangeliorum, Amsterdam 1631, pag. 718).

[3]) Sacerdos et Levita genere proximus erat vulnerato, sed Samaritanus genere hostis, caritate proximus. Judaica religio gentem descernit, Evangelii pietas nescit hujusmodi discrimina (Paraphrasis in N. T., Leyden 1706, pag. 377).

[4]) Allegorice Homo est Adam lapsus in peccatum, ideoque in anima vulneratus, et pene occisus. Adam enim a Jerusalem sc. ex visione pacis, puta ex paradiso et statu innocentiæ, ubi summa fruebatur pace cum Deo et cum Eva et cum omnibus animalibus; descendit in Jericho sc. in muta-

Maldonatus († 1580) scheint der erste katholische Ausleger gewesen zu sein, der Mißtrauen gegen die Richtigkeit der allegorischen Deutung gehegt hat, ohne es jedoch zu wagen, einen Strich durch die einstimmige Deutung der Kirchenväter zu machen. Der buchstäbliche Sinn, meint er, ist der, daß Christus ausführt, nicht, wer nicht der Nächste sei, sondern, wer es sei, und besonders, daß doch auch der Samariter, der als Feind angesehen wurde, dem unglücklichen Manne ein Nächster war[1]).

Olshausen: In seinem rabbinischen Partikularismus befangen, fordert der Schriftgelehrte eine äußere Regel, um sich danach die Pflichten der Liebe abzugrenzen und nicht allenthalben Liebe ausüben zu müssen. Statt ihm eine solche gewünschte Regel zu geben, erzählt der Erlöser eine Geschichte, in der von dem Objekt der Liebe, nach welchem der νομικός gefragt, gar nicht weiter die Rede ist, desto mehr von dem Liebe Übenden. (Bibl. Comm. 1853, I, 600.)

---

bilitatem et statum peccati, hujus enim Symbolum est Jericho sc. luna, quæ quotidie mutatur et deficit. Latrones sunt dæmones, qui Adam et Evam per serpentem deceperunt et ad peccatum induxerunt, itaque eum Dei gratia et virtutibus spoliavit et vulnera concupiscentiæ omnibus animæ potentiis et appetitibus inflexerunt. Sacerdos et Levita sunt lex vetus, quæ lapsum Adæ sanare neglexit, quia non potuit. Samaritanus sc. custos — est Christus, qui fideliter homines omnes curat et custodit, ut sanentur et salventur. Equus = hujus humanitas, cui ipsa deitas insidet et quasi inequitat. Stabulum sc. hospitium = Ecclesia, quæ omnes fideles recipit. Vinum = sanguis Christi, quo vulnera nostra abluuntur. Oleum = misericordia et clementia et lenitas Christi; stabularius = Ecclesiæ præses = Petrus = Pontifex (Commentarius in IV Evangelia Antwerp. 1639, In Lucam pag. 128).

[1]) Non id agebat Christus ut doceret, quis proximus non esset, sed quis esset; ideo non existimandum colligi ex hac parabola, sacerdotem illum atque Levitam non fuisse proximos, nam de eo legisperitus non dubitavit; sed tantum alterum fuisse proximum, quem non proximum sed hostem putabat esse. Hic totius parabolæ sensus est literalis: utrum præterea sit sensus aliquis mysticus, non affirmaverim negaverimve: sed quia omnes Patres id tradiderunt magno consensu, est valde probabile, non solum allegoriam, in qua omnes utrique convenissent, sed mysterium etiam esse, quod Deus omnium mentibus instillaverit (Com. in IV. Ev. Ed. Martin 1854, pag. 193).

H. A. W. Meyer: Statt auf die theoretische Frage des Schriftgelehrten den direkten Bescheid zu geben . . . eine praktische Belehrung darüber, wie man tatsächlich der Nächste des andern werde . . . Du sollst nicht grübeln, wer dein Nächster sei, sondern durch helfende Liebe gegen jeden, der deiner Hülfe bedarf, dir den Namen eines Nächsten verdienen. Damit wendet Jesus fein den Streit über die Auslegung des Wortes, die Frage vom Boden theoretischer Erörterung auf den der praktischen Forderung versetzend . . . (Mt. ed. Weiß S. 443.)

Der bittende Freund.

(Lc. 11, 5—8.)

V. 5—8: „Und er sagte zu ihnen: Wer von euch Lc. 11, 5—8.
hätte einen Freund und käme zu ihm um Mitternacht und spräche zu ihm: Freund, leihe mir drei Brote, denn ein Freund von mir ist von der Reise zu mir gekommen, und ich habe ihm nichts vorzusetzen. Und jener sollte von drinnen heraus antworten: Mache mir keine Umstände! Die Türe ist schon geschlossen, meine Kinder sind mit mir zu Bette gegangen, ich kann nicht aufstehen und es dir geben! Ich sage euch, wenn er auch nicht aufsteht und gibt es ihm, weil es sein Freund ist, so steht er auf wegen seiner Zudringlichkeit und gibt ihm, so viel er braucht."

Es läßt sich keineswegs aus dem Zusammenhang feststellen, daß unsere Parabel aus dem Unterricht über das Gebet hervorgegangen ist. Denn die Verbindung ist hier von dem Evangelisten nicht mit jener zuversichtlichen Entschiedenheit hergestellt, die zeigte, daß die Quelle unsere Parabel zweifelsohne in der hier wiedergegebenen historischen Situation erzählt hat. Es ist vielmehr mindestens ebenso wahrscheinlich, daß die Parabel in diese Verbindung eingefügt ist, nicht aus historischen Gründen, sondern einfach weil sie eine gewisse Abart des Gebets behandelt und somit sich mit einem dem Gebetsunterricht verwandten Thema beschäftigt. Wir behandeln deshalb im folgenden unsere Parabel als freistehendes Redestück.

Die Satzbildung ist recht eigentümlich. Sie fängt an mit dem Indikativ des Futurums (vielleicht Wiedergabe des semitischen Imperfekts?) und fährt fort mit dem Konjunktiv des Aorists. Und doch ist zwischen den beiden Reihen kein logischer Unterschied vorhanden, indem sie beide eine Hypothese vortragen. Nun kann der Indikativ des Futurums auch zu diesem Zweck verwandt werden; wenn mit einem andern Modus fortgefahren wird, so ist wohl der Grund der, daß bei breiter Schilderung das Gedachte in der Sache immer deutlicher zum Vorschein kommt, was auch in der Form ausgedrückt werden muß. (So auch Goebel.)

Der Form nach wird es daher dem Urteile der Zuhörer anheimgestellt, sich den geschilderten Fall zu denken. Dadurch rückt der Fall den Zuhörern seelisch um so näher, wirkt um so schlagender im Gedanken. Zugleich ist jenes fragende Anheimstellen ein unmittelbarer Ausdruck für die Gewißheit des Redners, daß die Zuhörer nicht umhin können, mit ihm einig zu sein. Beides ist rednerisch von der größten Wirkung. Jülicher umschreibt dies treffend mit folgenden Worten: „Jeder von euch wird mir doch beistimmen; er hat einen Freund, geht spät nachts zu ihm und erbittet sich da Brote, bekommt darauf zuerst einen verdrießlich abschlägigen Bescheid; wahrhaftig, zuletzt gibt ihm der träge Freund doch, was er verlangt."

Der Fall wird hinreichend mit Einzelheiten ausgestattet, um eine sehr lebendige Vorstellung zu erwecken, den Zuhörern die Sache in lebhafter Weise nahezubringen. Der Zusammenhang ist dieser: Spät abends erhält ein Mann Besuch von einem Freunde, der müde von der Reise, hungrig und durstig um Obdach für die Nacht und um freundliche Verpflegung bittet. Einen solchen nicht zu empfangen und aufs beste zu bewirten, würden Juden der damaligen Zeit für eine große Herzensrohheit gehalten haben, ja es wäre unter anständigen Menschen eigentlich undenkbar gewesen. Nun aber fehlt's ihm an Brot — er muß anständigerweise dem Gaste eine Erfrischung vorsetzen. So sieht er sich gezwungen, sogar um Mitternacht zu dem Nachbar zu gehen und ihn um eine Handreichung zu bitten. Einen Mann nun aufzuwecken, während er um Mitternacht in dem besten Schlummer ruht, ist eine so unverfrorene Zudringlichkeit, daß

sie nur durch die harte Not verteidigt und entschuldigt werden kann, die alle Schranken der Verkehrsformen durchbricht. Allein für die jüdischen Begriffe jener Zeit war wirklich die Pflicht der Gastfreundschaft so zwingend, daß die Schilderung keine Unwahrscheinlichkeit bietet. Ebenso natürlich aber ist die geringe Willigkeit des Nachbars, der Bitte nachzukommen. Wir müssen uns die Sache so denken: Der Mann klopft an, und der Nachbar fragt, was er will. Das kann er tun, ohne das Bett zu verlassen. Nun muß man sich den Nachbar als einen Mann von sehr bescheidenen Vermögensverhältnissen denken, der seine kleinen Kinder oder wenigstens ein paar derselben bei sich im Bette hat. Wenn er nun jener Aufforderung nachkommt, so setzt er sich der Gefahr aus, daß die Kleinen erwachen und ein klägliches Geschrei anstimmen und damit für die halbe Nacht die Ruhe verderben, die der den ganzen Tag angestrengt arbeitende Mann so nötig hat. Nun — der Freund muß seine Entschuldigung anerkennen.

Hier wird die Schilderung der Einzelheiten unterbrochen. Es wird den Zuhörern überlassen, selbst in dem Gedankengange fortzufahren und sich auszumalen, wie wohl der Mann oder wie einer aus ihrer Mitte unter diesen Umständen auftreten würde. Zweifellos in folgender Weise: An der Stelle des Wirtes würde er nicht nachgelassen, er würde sich nicht geschämt, er würde zudringlich gebeten haben, bis der andere schließlich nachgegeben hätte. Daß dies die Meinung sein muß, erhellt daraus, daß der ganze logische Aufbau darauf angelegt ist, die Zuhörer denken zu lassen, was ein jeder getan haben würde, wenn er unter solchen Umständen einen solchen Gast bekommen hätte. Es kommt noch hinzu, daß der Zweck des Beweises nicht bloß und nicht in erster Linie der ist, die Zudringlichkeit zu schildern, die darin besteht, daß er zum Nachbar um Mitternacht geht, sondern die Zudringlichkeit zu verwerten, die trotz aller Unannehmlichkeit für den Nachbar nicht losläßt, ehe er ihm aus der eigenen Verlegenheit geholfen hat. Was nun den Nachbar betrifft, so läßt Jesus die Zuhörer sich ausmalen, wie der hart bedrängte Mann Schreien und Weinen und verdorbene Nachtruhe auf sich nimmt und schließlich Hilfe leistet, weil eben der Freund zu hartnäckig ist und ihn nicht in

Ruhe läßt. Daß der Nachbar dies unter solchen Umständen mit besonders wohlwollenden Gefühlen tut, ist mehr als unwahrscheinlich. Jesus setzt auch keine wohlwollenden Motive voraus. Allein die Hauptsache bleibt doch, daß der bittende Freund sein Ziel erreicht und sich, durch die eigene Not getrieben, als unwiderstehlich erweist. Daß dies eine Zudringlichkeit ist, die einen nicht geringen Zusatz von Unverschämtheit hat, wird zugegeben[1]); aber die Lage ist durchaus wahrscheinlich, wie auch das Ergebnis, daß der Nachbar, um wieder Ruhe zu bekommen, schließlich nachgibt und ihm, soviel er braucht, überläßt. Die Anwendung davon ergibt sich von selbst. Auch im Gebetsverhältnis mit Gott gilt es: Ihr erhaltet, so viel ihr braucht, es kommt nur darauf an, zu bitten, anscheinend rücksichtslos, nur auf die eigene Not bedacht, eindringlich zu bitten, bis ihr erhört werdet, anklopfen, bis euch aufgetan wird. Es liegt hier eine Steigerung vor, die zeigen soll, daß ein einfaches Gebet vielleicht fortgesetzt werden muß durch ein Suchen, und daß (durch das Bild der Parabel veranlaßt) vielleicht sogar starke Mittel benutzt werden müssen, um die Aufmerksamkeit Gottes zu erwecken. Es sieht so aus, als höre er nicht gleich, und man darf sich nicht durch den Gedanken abschrecken lassen, daß diese Kühnheit und Unverfrorenheit als rücksichtslose Zudringlichkeit aufgefaßt werden könnte. Es kann wirklich aussehen, als hätte man die Hülfe erzwungen, wie jener Mann bei dem Nachbar. Das darf aber nicht abschrecken. „Nur aushalten!“ das ist hier die Losung.

Wir haben hier eine kurze Beweisparabel ganz nach dem aristotelischen Muster vor uns. Das Leitmotiv ist V. 8 gegeben und regelrecht mit λέγω ὑμῖν eingeleitet. Und es wird in recht origineller Weise geboten. Es liefert nämlich nur die Prämissen zu einer Schlußfolgerung, die die Zuhörer nicht umhin können selbst zu ziehen. Wenn du in harter Not auf einen Freund eindringst, so weißt du, daß er dir den ersehnten Dienst leistet, wenn auch nur, um sich von dem Druck deiner Zudringlichkeit zu befreien. Das sind die Prämissen. Ebenso — das ist die

[1]) Vox illa ἀναιδ. pervicacem istam flagitionem satis significat (Hugo Grotius).

selbstverständliche Schlußfolgerung — werdet ihr unter dem Drucke der Not auch in der kühnsten Weise auf Gott eindringen dürfen, er muß helfen. Es ist dies eine argumentatio a minori ad majus, eine Art von Schlußfolgerung, mit der die Juden sehr vertraut waren, sodaß sie nur auf die Spur gebracht werden mußten, um selbst leicht den Weg zu finden. Also: Wenn man mit Zudringlichkeit einen widerwilligen Freund überwinden kann, wie viel mehr durch ausharrendes Gebet den wohlwollenden himmlischen Vater.

Hier zeigt es sich recht deutlich, wie und warum nicht jeder Zug im Gleichnis übertragen werden kann. Man kann ja nicht einmal sagen, daß der Nachbar im Gleichnis Gott ist. Es verhält sich nur so, daß die Handlungsweise des Nachbars (daß er unter gewissen Voraussetzungen so und nicht anders handeln wird) mir einleuchtend macht, wie viel sicherer Gott unter gleichen Voraussetzungen so und nicht anders handeln muß. Es geht deshalb nicht an, die Motive des Nachbars auf Gott zu übertragen. Jene Motive des Nachbars gehören zu dem Minus auf seiten der Menschen, das in Gottes Majus überwunden und aufgehoben wird. Wir sehen hier, wie alle Unebenheiten und was sonst in dem Beweis der Parabel nicht zutrifft, entfernt werden, wenn wir scharf an der Anweisung des Leitmotivs festhalten.

Es ist mehr als zweifelhaft, ob V. 9—13 ursprünglich mit unsrer Parabel zusammengehören. Dagegen scheinen folgende Erwägungen zu sprechen. Erstens ist gemäß der Formel λέγω ὑμῖν die eigentliche Anwendung der Parabel durch V. 8 gegeben, und diese Anwendung genügt vollständig, um als Schlüssel für die richtige Auffassung der Parabel zu dienen. Trotzdem hätten wir uns durch den Text gebunden gefühlt oder uns wenigstens von Vermutungen ferngehalten, wenn wirklich in dem Text die Verse 9—13 mit 5—8 zusammengebunden wären. Allein das Gegenteil scheint uns durch die Formel κἀγὼ ὑμῖν λέγω geboten, die doch vielmehr eine Koordination von verwandten Aussagen andeutet. Ferner scheint uns 9—13 ein abgerundetes Ganze zu bilden, und von 11 ab werden Gedanken eingeführt, die nicht in der Parabel enthalten oder angedeutet sind. Endlich wird diese Ansicht dadurch gestützt,

daß 9—13 in Mt. 7, 7—11 in einem ganz andern Zusammenhange vorkommen.

Der reiche Tor.

(Lc. 12, 16—21.)

In dieser kleinen Parabel finden wir alle die Eigenschaften, die zu einer sichern Deutung nötig sind. Die Veranlassung ist deutlich angegeben, das Thema ist aufgestellt, und das Leitmotiv fehlt auch nicht.

Die Veranlassung ist die: Während Jesus von seiner eifrigen Tätigkeit, das Gottesreich zu verkünden, in Anspruch genommen wird, tritt ein Mann auf und sucht in einem Erbstreit den Beistand Jesu zu erhalten. An sich ist dies keineswegs auffallend. Der Mann nennt ja Jesus Rabbi, und die Rabbis jener Zeit waren als die berufenen Juristen eben die rechten Berater in derartigen Fragen. Deshalb war nichts natürlicher, als daß sich der Mann in dieser Angelegenheit an den Rabbi Jesus wandte. Allein Jesus hatte ein besonders scharfes Auge dafür, wie verderblich diese Vermischung von Rechtswissenschaft, Moral und Theologie[1]) war, und er wollte sich keineswegs auf diese juristischen Sachen einlassen. Deshalb weist er die Angelegenheit in einer möglichst scharfen Form ab. Hier hat Jesus wahrlich keinen Beruf, während er sonst von dem tiefsten Gefühl seines Berufs, ja seiner himmlischen Sendung durchdrungen ist, wenn er sich auf dem richtigen Gebiete fühlt. Unter diesen Umständen liegt in dem Auftreten des Mannes keine Veranlassung, daran zu denken, daß er irgendwie die Absicht hatte, seinen Miterben unrecht zu tun. Wir brauchen nicht einmal (mit Trench) zu glauben, daß es etwas Ungehöriges war, einen geistigen Unterricht durch eine Frage durchaus weltlicher Natur zu unterbrechen. War doch der Mann daran gewöhnt, sich mit dergleichen Fragen an einen Rabbi zu wenden — warum denn nicht an den Rabbi Jesus? Eine andere Sache ist es, wenn Jesus, tief durchdrungen von der Gefahr für seinen eigentlichen

[1]) Vgl. darüber besonders die „Paradoxe“ von dem Schlag auf die rechte Wange (Mt. 5, 38—41, Lc. 6, 29) und meine Auslegung derselben: „Paradoxerne i Jesu Christi Læreform“, Kopenhagen 1894, pag. 282 ff.

Beruf, jede Befassung mit solchen Sachen in der entschiedensten und schärfsten Weise ablehnt. Unbillig aber wäre es, zu erwarten, daß sich der Durchschnitts-Israelit eine so überlegene und tiefblickende Betrachtungsweise angeeignet hätte. Die Schärfe der Abweisung wird schon durch das Anredewort: Mensch! bezeichnet. Wie Jesus die Abweisung dessen, was ihm seine Mutter bei der Hochzeit zu Kana zumutet, mit dem Worte: Frau! einleitet, so tut er es hier mit dem Worte: Mensch! Es bezeichnet dies die Aufhebung oder das Nichtvorhandensein eines jeden innerlichern Verhältnisses, und einen Beruf, in dergleichen Sachen zu urteilen oder Recht zu sprechen, erkennt Jesus keineswegs an.

Daß nun Jesus bei dieser Gelegenheit von Habsucht zu sprechen beginnt, hat wohl seinen Grund in der Erfahrung, daß nirgends und niemals die schnöde, nackte Habsucht so häßlich zum Vorschein kommt, als eben in Erbsachen. Ein alter erfahrener Richter pflegte als Ergebnis seiner Lebenserfahrung zu sagen: Inwiefern jemand ein Biedermann, ein wirklicher Ehrenmann ist, darüber will ich erst urteilen, wenn ich seine Handlungsweise in einer Erbsache kennen gelernt habe.

Demgemäß spricht sich Jesus nach seiner Gewohnheit bei diesem Auftritt über die Habsucht aus.

V. 15: „Er aber sagte zu ihnen: Sehet zu und hütet euch vor aller Habsucht, denn mit nichten ist in dem Überfluß, den jemand hat, sein Leben beschlossen — es geht nicht hervor aus seiner Habe.“ Lc. 12, 15.

Der letzte Satz ist sprachlich schwierig und die Übersetzung zweifelhaft. Unter den verschiedenen Deutungen, die hier vorgeschlagen worden sind, ist, meiner Ansicht nach, die Wahl zu treffen zwischen der, die Weizsäcker und andere, und der, die Goebel befürwortet haben. Weizsäcker übersetzt: „Der Überfluß tut es nicht, daß einer von dem Seinigen lebe“. Goebels Übersetzung ist oben wiedergegeben. Für diese spricht, daß der erste volle Satz in dem Grundtext entschieden wie ein abgeschlossenes Ganzes aussieht, woran sich der Zusatz ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ als eine Erläuterung anschließt. Einen bedeutenden Unterschied des Sinnes bewirkt die eine oder die andere Auffassung nicht. Der Sinn ist offenbar der, daß es nicht vom Überfluß

abhängt, ob jemand ein lebenswertes Leben führen kann. Der Überfluß ist nicht für das wirkliche Leben oder Nicht-Leben entscheidend. Deshalb ist auch jenes verzehrende Streben, immer mehr zu erlangen (πλέον ἔχειν—πλεονεξία), keineswegs vernünftig. Daß nun das Leben mit nichten von der Reichlichkeit der Güter dieser Welt abhängt, das ist das Thema der folgenden Parabel.

Lc. 12, 16. 17. V. 16: „Er aber sagte eine Parabel zu ihnen also: Einem reichen Manne hatte sein Land gut getragen. (17.) Und er überlegte bei sich selbst also: Was soll ich tun? ich habe ja nicht Raum, meine Früchte aufzuheben."

Hier bedeutet χώρα, wie 21, 21, Joh. 4, 35 ein Stück kultivierten Landes. Dieses Land trägt reichlich, und der Mann sieht einer ungewöhnlichen Ernte entgegen; sein ganzes Denken ist darauf gerichtet, Mittel und Wege zu finden, um diesen reichen Segen zu bewahren und zu benutzen. Wenn er für die Nutzbarmachung seiner Ernte gewissenhaft sorgt, so handelt er völlig richtig und ohne Tadel. Daß er es durch Neubauten tut, wird durch die Umstände gefordert, weil man in Palästina zu jener Zeit nicht leicht eine ungemein reiche Ernte auf einem größern und entferntern Markt abzusetzen vermochte. Hierin können wir unmöglich an sich irgend welche Habsucht finden. Rührte doch der Überfluß von Gott im Himmel her und ergab sich nicht aus dem habsüchtigen Streben des Mannes. Im Gegensatz zu den meisten Auslegern meinen wir, daß bis hierher kein Tadel auf die Handlungsweise des Mannes fällt. Es sind hier nur die Voraussetzungen für den nachfolgenden Tadel gegeben.

Lc. 12, 18. 19. V. 18: „Und er sprach: So will ich es machen; niederreißen will ich meine Scheunen, und größere will ich bauen; und darin will ich sammeln alle meine Gewächse und all mein Gut. (19.) Und ich werde zu meiner Seele sagen: Seele, du hast reichen Vorrat lagern auf viele Jahre; habe gute Ruhe, iß, trink, sei fröhlich."

Nicht die Aufhebung und Nutzbarmachung der reichen Ernte — denn das war seine Pflicht —, auch nicht die Fürsorge dafür, daß nichts verloren gehe — denn das heißt ja nur dem Winke Gottes folgen —, auch nicht das Fehlen von allen Gedanken daran, seinen Überfluß den Armen mitzuteilen — denn

es steht gar nicht geschrieben, daß ihm solche Gedanken fehlen — nicht dies ist an dem Manne zu tadeln. Nein, das Tadelnswerte liegt vielmehr in der Weise, in der er sich zu diesem Überfluß stellt und die sich besonders V. 19 verrät. Wenn er sich diesen Überfluß gesichert hat, meint der Mann, dann erst wird das Leben lebenswert sein, dann aber auch im vollsten Sinne des Wortes. Und worin besteht nun dieses „Lebenswerte"? Im Essen, Trinken und Fröhlichsein, einem Fröhlichsein auf Grundlage sinnlicher Genüsse. Denn εὐφραίνειν bezeichnet jenes sorglose heitere Genießen, wenn eben keine ernsten Pflichten und keine Schatten des Lebens die Heiterkeit trüben, so wie dies in klassischer Weise Lc. 15, 23. 24. 32 geschildert wird. Damit ist der Mann als einer bezeichnet, dem das Leben, wenn es diesen Namen verdienen soll, unlösbar mit Überfluß verknüpft ist, einer, der erst im Genuß von Überfluß findet, daß er lebt, dem der Überfluß des Lebens ein und alles ist, was seine Seele begehrt, und weiter nichts. Hier haben wir auch die Wurzel zu seiner Habsucht. Unter dieser Voraussetzung ist das, was nun ferner erzählt wird, gleichfalls ein schlagender Beweis der Torheit einer solchen Lebensführung.

V. 20: „Es sprach aber Gott zu ihm: Du Tor, heute Lc. 12, 20.
nacht fordert man deine Seele von dir; wem wird dann gehören, was du bereitet hast?"

Diese „Rede Gottes" ist aufzufassen als eine bildlich-dramatische Darstellung dessen, was Gott tat, wobei gleichzeitig angedeutet wird, daß der reiche Mann diese Handlungsweise ebensogut verstand wie die deutlichste Rede, und zwar in dem Sinne des Sprichwortes: „Der Mensch denkt, Gott lenkt." Wenn ihm nun gar die Seele abgefordert wird (die, welche fordern ἀπαιτοῦσιν), sind als die Mächte des Todes personifiziert), so zeigt sich jener Genuß, der die „Seele" des Lebens ist, wenigstens nicht gesichert. War es doch eben das Gesichertsein des Genußlebens, das nach dem Dafürhalten des Mannes „das Leben" im Leben unter Überfluß ausmachte. Und nun ist die Grundlage des Lebens selbst, die Seele, wenig gegen den Untergang gesichert. Darin aber liegt das Törichte, wenn man das Leben dem Überfluß gleichsetzt. Dieser sichert ja nicht einmal den Genuß der äußern Güter des Lebens. Andere werden viel-

leicht ihre Freude an dem haben, was du mit Mühe aufgespeichert und für deinen eigenen Genuß zurechtgelegt hast: τίνι ἔσται?

Nun wird hieraus eine allgemeine Lehre gezogen.

Lc. 12, 21. V. 21: „So geht es dem, der sich Schätze sammelt und nicht reich ist für Gott."

Was will er mit diesem Satze sagen? θησαυρίζων und πλουτῶν sind einander entsprechende Glieder und müssen deshalb dieselbe Art von Reichtum vor Augen haben. Da nun θησαυρίζων auf irdische Reichtümer geht, so muß sich auch πλουτῶν auf irdische Reichtümer und keineswegs auf den geistigen, innern Reichtum für Gott beziehen. Da ferner αὐτῷ (oder ἑαυτῷ) mit εἰς θεόν parallel steht und das erste bedeutet: sich selbst als Ziel haben, so muß das εἰς θεὸν πλουτῶν bezeichnen: Reich sein mit Gott als Ziel, reich sein im Dienste Gottes. Es liegen demnach zwei Behandlungsweisen irdischer Geldmittel vor, die hier einander gegenübergestellt werden. Die eine besteht darin: Schätze mit Eifer, Mühe und Freude zu sammeln, nur um der eignen Person willen, nur zum eignen Genuß und zur eignen Freude, weiter nichts. Das ist die Weise des reichen Toren. Die andere Behandlungsweise ist die, reich zu werden und zu sein mit Gott als Ziel, d. h. so, daß der Reichtum in den Dienst der Sache Gottes gestellt wird.

Diese Handlungsweise wird weiter als eine solche bezeichnet, die auch nach dem Tode Glück sichert, ein Glück, das der Tod nicht zerstören kann. Sie wird nämlich in Gegensatz gestellt zu jener törichten Handlungsweise, die dem Tode erlaubt, alles zu zerstören. Diese Lehre von der Wichtigkeit, die irdischen Geldmittel so zu benutzen, daß sie dem Besitzer auch Frucht für die Ewigkeit bringen, kehrt öfters in dem Evangelium wieder, besonders wird sie auch in der Parabel von dem klugen Verwalter behandelt. Die Vorliebe, die Jesus für dieses ausgesprochen „weltliche" Thema zeigt, hat wohl darin ihren Grund, daß das Geld das Verlangen des Herzens bis auf den Grund in Anspruch nimmt, und wenn sich deshalb dieses Verlangen auf Gott wendet, so ist das ein Zeichen, daß das Herz wirklich und wahrhaftig von Gott gewonnen ist. Es ist dies auch die einzige Weise, in der das Herz gehindert wird, das Geld zum

Gott, zum Mammon zu machen. Davon näheres bei der Auslegung der Parabel von dem klugen Verwalter.

Wir haben somit den Sinn und den Zweck dieser Parabel mit unwiderleglicher Sicherheit bestimmt, d. h. solange wir uns an den Text halten und es nicht unternehmen, ihn nach eignem Gutdünken zu ändern oder zu beschneiden.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Beda († 735): Der Mann wird nicht getadelt, weil er sich die Gaben der Erde zunutze macht, sondern weil er sein ganzes Vertrauen auf Geld gesetzt hat[1]).

Calvin († 1564): Wie in einem Spiegel wird uns das Bild vorgehalten, daß der Mensch nicht ohne Überfluß leben könne. Der Zweck der Parabel ist zu zeigen, daß der Rat und Versuch derer unnütz seien, die sich auf Reichtum stützen und nicht auf Gott allein verlassen[2]).

Hugo Grotius († 1645): Jene Menschen nennen nicht nur im populären Sinne das Geld ihr Gut, sondern weil sie nichts Besseres wissen oder sich nichts Besseres denken können[3]).

Cornelius a Lapide († 1637): Man fordert deine Seele, weil sie nicht mit dem Leib stirbt. Sie ist nicht dein, sondern dir von Gott anvertraut, sodaß er mit vollem Recht sie dir wieder abfordern kann[4]).

[1] Non in eo reprehenditur iste dives, quod terram coluerit natosve ex ea fructus in horrea colligeret, sed quod omnem vitæ suæ fiduciam in ipsa abundantia rerum posuerit, fructus, quos uberiores terra solito protulit, suos fructus et sua bona computans non pauperibus erogare, sed factis receptaculis majoribus suæ in futurum luxuriæ reservare studuerit (in Lucæ Ev. Expos. Patrol. Lat. T. XCII, 491).

[2]) Hæc similitudo quasi in speculo vivam nobis effigiem proposuit illius sententiæ, quod homines sine abundantia non vivunt . . . Hinc finem parabolæ colligere promptum est, irrita fore eorum consilia et ridiculos conatus, qui opum suarum abundantia innisi in Deum solum non recubuant, nec contenti fuerint sua mensura parati ad utramque fortunam ac tandem suæ vanitatis poenam daturos (Harm. Ev. Amsterdam 1667, pag. 157. 58).

[3]) Non sine causa hoc additum. Nam id hominum genus divitias bona appellat non tantum populari loquendi modo, sed quod nihil melius istis existimat (Annot. [1631] pag. 730).

[4] . . . quia anima tua non moritur cum corpore sed est immortalis.

Erasmus († 1536): Ein Mann, der nur für sich lebt, nicht für Gott reich ist. Glücklicher die Reichen, die arm werden[1]).

Maldonatus († 1580) gibt verschiedene alte Auffassungen vom Reichsein in Gott wieder[2]).

Olshausen: Die Parabel hat keineswegs den Zweck, vor Mißbrauch des Reichtums zu warnen, sondern vor dem Reichtum selbst d. h. vor dem Hängen der Seele an einem vergänglichen Besitz. (Bibl. Comm. ü. sämtl. Schr. d. N. T. I, 618.)

Das verlorene Schaf.

(Lc. 15, 1—7.)

Auch in dieser Parabel liegt uns der ganze Parabelapparat vollständig vor: Die Veranlassung ist deutlich (1. 2) angegeben, und das Leitmotiv ist in Form der Gnome am Schlusse hinzugefügt (V. 7). Auf diese Parabel folgt aber eine andre, die dieselbe Wahrheit von einer neuen Seite aus beleuchtet. Auch diese hat ihr Leitmotiv am Schluß. Und schließlich kommt noch eine dritte ausführlichere Parabel (V. 12—32) hinzu, die augenscheinlich dasselbe Hauptthema behandelt, aber natürlich den Zweck hat, einen bestimmten Punkt, der eben in dem Zusammenhang als rätselhaft erschienen ist, weiter aufzuklären. Wir haben demnach, ganz wie Mt. 25, eine Parabel-Trilogie vor uns. Solche Nebeneinanderstellung von Parabeln, die denselben

---

Ad hæc anima tua non est tua sed Dei, qui tibi illam inspiravit illamque tibi ut depositum credidit: jure ergo per instantem mortem illam nunc a te repetit (Com. in IV Ev. In Luc. 1639, pag. 161).

[1]) Habes exemplum et statum hominis, qui sibi recondit opes hujus mundi ac sibi tantum dives est, nec est dives erga Deum . . . . . Ac feliciores divites sunt, qui pauperescunt (Paraphrasis in N. T. Leyden 1706, pag. 389).

[2]) In Deum divitem multi interpretantur propter Deum parare opes. ut sibi soli recondat, sed cum pauperibus etiam partiatur, ut Ambrosius et Beda.

Alii, ita divitias possidere, ut illis spem non spem suam non ponat, ut dives ille faciebat, sed in soli Deo, ut Theophylactus, ut idem sit in Deum et in Deo aut secundum Deum. Alii, divitem esse virtutibus, ut Euthymius. Secunda interpretatio mihi magis placet, quia magis est ad parabolam accomodata (Com. in IV. Ev. Ed. Martin 1854, pag. 221).

Gegenstand behandeln, hat natürlich den Zweck, den in ihnen enthaltenen Beweis zu verstärken. Sie spricht zu den Zuhörern: Ihr sehet, nicht nur eine Analogie aus dem Natur- oder Menschenleben zeugt von dieser Wahrheit, auch eine zweite aus einem andern Lebensgebiet bestätigt sie. Mit andern Worten: Die Analogie ist keine Zufälligkeit, sie vertritt vielmehr ein allgemeines Gesetz. Doch bilden die hinzugefügten Schwesterparabeln im allgemeinen keine einfache Wiederholung, sondern meistens läßt die neue Parabel das Licht von einer andern Seite auf den Gegenstand fallen, damit sich das Licht und die Klarheit möglichst über das ganze Thema verbreite. Wie dies in unsrer Trilogie geschieht, wird sich als Ertrag der Auslegung zeigen.

Die Veranlassung und damit zugleich die besondern Verhältnisse dieser und der folgenden zwei Parabeln bilden die Entrüstung der Pharisäer und der Schriftgelehrten über das Verhalten Jesu zu den Zöllnern und Sündern. Jesus weist diese Menschen ja nicht nach der Art der Pharisäer mit Verachtung von sich weg, er verkehrt im Gegenteil mit Vorliebe mit ihnen. Hierdurch berührte er in doppelter Hinsicht einen wunden Punkt der geistigen Persönlichkeit des Pharisäers. Erstens empört sich der jüdisch-nationale Chauvinismus darüber, daß dieser „Messias", der sich als der Wiederhersteller des wahren Judentums ausgibt, eine Vorliebe für jene Verräter aus des Volkes eigener Mitte zeigt, für jene verächtlichen Werkzeuge und Helfershelfer der Römer. Die Juden empfanden das Fremdenjoch um so drückender, als es mit einer Ausbeutung eben mit Hülfe jenes Auswurfes Israels verbunden war. Der andere wunde Punkt, den Jesus durch sein eigentümliches Auftreten berührte, war, daß sich dieser „Messias", der doch das Heiligkeitsideal nach streng-jüdischem Muster sein sollte, zu einem vertraulichen Umgang mit jenen lasterhaften Personen herbeiließ, die er nach ihrem Dafürhalten weit von sich wegweisen mußte, sodaß ihn nicht einmal ihre Nähe hätte beschmutzen können.

Für das streng-jüdische Bewußtsein war dieses Betragen Jesu auch wirklich ganz unbegreiflich. Er war daher um seiner selbst, seiner Gegner und seiner Jünger willen eine Rechtfertigung schuldig. Und diese Aufklärung mußte recht nachdrücklich

sein. Infolgedessen hat er darauf nicht weniger als drei Parabeln verwendet, um den durch jenes rätselhafte Betragen erregten Zweifel zu beseitigen, den er keineswegs einfach unbeachtet lassen durfte.

Es heißt nun, daß ihn Zöllner und Sünder aufsuchten, daß er auf sie andauernd eine eigentümliche Anziehungskraft ausübte. „Alle“ ist hier nicht Übertreibung statt „einiger“, auch nicht = „allerhand“, was πάντες gar nicht bedeutet, sondern es will heißen, daß sich Zöllner und Sünder in hellen Haufen als ganze Volksgruppen durch Jesus angezogen fühlten, und das war eine augenfällige Erscheinung, ein dauernder Zustand geworden; deshalb: ἦσαν ἐγγίζοντες. Ferner war dies nicht bloß eine einseitige Anziehung, etwa eine unglückliche, unerwiderte Liebe von seiten jenes Auswurfes des Volkes, nein, Jesus nahm sich ihrer an — προσδέχεται — und behandelte sie als vollgültige Mit-Israeliten, indem er ihren Einladungen Folge leistete und als Freund mit ihnen verkehrte.

Nichts war natürlicher, als daß jene offiziellen und anerkannten Vertreter des Judentums und des jüdischen Volkes gegen dieses Verhältnis lauten Einspruch erhoben.

Jesus läßt diesen Widerspruch nicht etwa unbeachtet, sondern er nimmt ihn zu sorgfältiger und allseitiger Besprechung auf. Infolgedessen fangen unsere Parabeln ganz natürlich mit einem eindringlichen *argumentum ad hominem* an. Er fragt, was wohl ein Mann aus ihrer Mitte in einem entsprechenden Falle, wie er im täglichen Leben eintreten kann, tun würde. Er ist der Antwort sicher. Das sieht man schon aus der Form.

Lc. 15, 3. V. 3: „Er sagte aber zu ihnen: Welcher Mann von euch, wenn er hundert Schafe hat und verliert eines von ihnen, läßt nicht die neunundneunzig in der Wüste und geht dem verlorenen nach, bis er es findet?“

Er beginnt mit einer Schilderung, bittet aber die Zuhörer, sich in den Fall zu versetzen, daß einer von ihnen soeben erfahren hätte, von seinen hundert Schafen habe sich eins in die Wüste verlaufen. Würde er nicht die neunundneunzig sich selbst überlassen und dem einen, das sich verlaufen hat, nachgehen? Er ist der Antwort gewiß, weil die Erfahrung sie tausendmal gegeben hat. Hundert Schafe ist eine runde Zahl

für die Schafherde eines galiläischen Bauern in mittlern Vermögensverhältnissen. Der Gegensatz zu einem Schafe deutet an, wie gering nach kalter Berechnung der Wert des einen ist, verglichen mit dem der vielen. Allein seelisch stellt sich die Sache anders; im Gefühl geht eine Umwertung der Werte vor sich. Sobald ein Bauer befürchten muß, eines zu verlieren, so vergrößert sich unwillkürlich der Wert des einen hundertfach, so daß der Besitzer unter dem Einfluß dieser Stimmung lieber die übrigen neunundneunzig daranwagt, als daß er das eine aufgäbe. Daß ein Wertgegenstand dieser Art eben in dem Augenblick, da er verloren geht oder verloren zu gehen droht, vielfach an Wert zunimmt, ist vielleicht ein seelisches Rätsel. Allein die Hörer brauchen nur sich selbst zu fragen, ob das nicht eine Tatsache ist. Das Motiv ist vorläufig der Gedanke an den Wert. Allein hierzu gesellt sich bald ein andrer Beweggrund, das zarte, wehmütige Gefühl des Mitleids für das lebendige Geschöpf, das dem sichern Tode entgegengeht, wenn es nicht aufgefunden und in Sicherheit gebracht wird. Dies kommt zum Ausdruck in

V. 5: „Und wenn er es gefunden, legt er es auf seine Schulter mit Freuden". Lc. 15, 5.

Er zeigt dadurch, daß ein Herzensverhältnis innigster Art zwischen ihm und dem Schafe besteht. Es treibt ihn nicht lauter kalte Berechnung, es ist vielmehr durch den Verlust seinem Herzen eine Wunde geschlagen. Indem er nun das arme Schaf auf seine Schultern legt, das bange Tier tröstet, es die wohltuende Sicherheit merken läßt, mit der er es umgibt, verspürt er Freude statt Kummer und Heilung statt Wunden. Diese Schilderung berührt sofort zarte Saiten in der Brust eines jeden Israeliten, weil der Zug aus dem Leben dieses Hirtenvolkes gegriffen ist.

Und diese innige Freude über das Wiederfinden enthält nichts Auffälliges. Der Bauer weiß sehr wohl, daß seine eigne Freude reichlichen Widerhall in seiner Umgebung findet. Deshalb heißt es:

V. 6: „Und er geht nach Haus, ruft Freunde und Nachbarn zusammen und sagt zu ihnen: Freuet euch mit mir, ich habe mein verlorenes Schaf gefunden". Lc. 15, 6.

Es ist für die Zuhörer selbstverständlich, daß er mit seiner

Freude nicht allein sein will, daß er vielmehr bei seiner Umgebung dafür einen Widerhall finden wird, der sein Herz viel tiefer ergreift, als wenn er allein mit seiner Freude bleiben müßte.

Nun überträgt Jesus das Bild auf die höhere Wirklichkeit.

Lc. 15, 7. V. 7: „Ich sage euch, so wird Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die da keine Buße nötig haben".

Hier haben wir das Leitmotiv unsrer Parabel. Im Himmel ist nach der hier angegebenen Analogie, die die Hörer sehr wohl verstehen, Freude über die Bekehrung des einen, verlorenen Sünders, größere Freude sogar als über die, die sich in Sicherheit befinden. Damit ist die Absicht der Parabel deutlich gegeben. Sie will nämlich sagen: „Ihr habt gar kein Recht über meinen Verkehr mit jenen Zöllnern und Sündern zu murren. Vielmehr hätte ich das Recht zu erwarten, daß ihr gleich den Nachbarn in der Parabel und den Engeln im Himmel euch mit mir darüber freutet, daß jene verlorenen und verkommenen Sünder zum Reich Gottes und zum Heil gelangen werden".

In dieser Parabel sind daher folgende Lehren enthalten. Erstens: Wenn der Mensch schon für sein Schaf so viel tut, daß er sogar die neunundneunzig in der Wüste läßt, um das eine zu erretten, so dürfen die Juden sich nicht wundern, wenn Jesus für lebendige Menschen wirkt und handelt. Es ist dies eine Schlußfolgerung *a minori ad majus*, ein Gedankenübergang, mit dem die Juden sehr wohl vertraut waren, da er mit zu den allerersten ihrer herkömmlichen Auslegungsregeln gehörte.

Ferner: Daß jene Unglückseligen verlorene Menschen sind, die sich in Sünde und Schande verloren haben, verringert die Beweggründe des Menschensohnes nicht, sich ihrer anzunehmen. Gerade wenn man im Begriff ist, etwas zu verlieren, fühlt man seinen Wert wesentlich vermehrt, sodaß man alles über das vergißt, was für immer verloren zu gehen droht. Und dies nicht nur, weil der Wert des Verlorenen an sich dadurch hundertfach mehr einleuchtet, sondern auch, weil die Zartheit des Verhältnisses eine Losreißung schmerzlich empfinden läßt,

dagegen das Wiederfinden als die süßeste Linderung jenes Schmerzes fühlbar macht.

Da in der höhern Wirklichkeit der Besitzer Jesu und die Schafe den Menschen entsprechen müssen — muß doch Jesus verteidigen, wie er an den Menschen im Volke Israel handelt —, so wird hiermit indirekt als Voraussetzung gelehrt, daß Jesus die Menschen als seine Erbschaft, sein ihm vom himmlischen Vater anvertrautes Eigentum betrachtet. Es liegt hierin sein volles Messias-Bewußtsein mit allen himmelstrebenden Forderungen. Jesus sieht sich stets als Vertreter Gottes in Gottes religiösem Verhältnis zu den Menschen an. Ferner enthält die Parabel nicht nur die Lehre, daß Christus ein größeres Recht als alle andern, und zwar ein volles Recht hat, den Zöllnern und Sündern Freund zu sein, sondern auch, daß allen Menschen die Pflicht obliegt, sich mit Christo darüber zu freuen, daß sich diese und gerade diese wiederfinden und in das Reich Gottes zurückführen lassen. Die hierauf bezügliche Aufforderung ist fein angelegt und durchaus indirekt. Den Zuhörern wird ein doppeltes Beispiel geboten. Zuerst ihr eigenes, wenn es geringere Werte betrifft: irdische Güter oder Haustiere. Dann das Beispiel der Engel, wenn es die höhern Werte lebendiger Menschen angeht. Diese indirekte Mahnung ist eben durch die äußerst zarte, aber für das Gewissen fühlbare Beschämung der Gegner überaus wirkungsvoll. Bei seinen scharf denkenden Gegnern hat er volles Recht, vorauszusetzen, daß sie dies alles ohne gröbern Nachweis oder direkte Anwendung verstehen werden.

Überhaupt liegt in diesen Parabeln eine außergewöhnliche Schonung der Gefühlsweise der Gegner vor. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß in der höhern Wirklichkeit die neunundneunzig, die keine Buße nötig haben, den Pharisäern selbst entsprechen. Jesus geht dabei einstweilen und im Interesse der Überzeugungskraft des Beweises davon aus, wie sie ihre eigene Stellung auffassen, indem dadurch der Beweis für sie um so unwiderlegbarer wird. Dadurch vermeidet er zugleich, wie van Koetsveld bemerkt, den Widerwillen der Gegner in limine processus zu erwecken, indem er nicht von vornherein ihren leidenschaftlichen Widerspruch gegen eine der Voraussetzungen im Beweise erregt. Daß trotzdem ihre Selbstgerechtigkeit im

Verlaufe der Auseinandersetzung einer diskreten Kritik unterworfen wird, werden wir später sehen.

Es bleibt noch übrig, unsere Parabel mit der fast ebenso lautenden Mt. 18, 12. 13 zu vergleichen.

Dort finden wir das Bild mit seinen meisten Zügen wieder. Allein das Leitmotiv ist ein ganz andres, nämlich: „So ist es nicht der Wille meines Vaters in den Himmeln, das eines von diesen Kleinen verloren gehe.“ Daraus ergibt sich, daß bei Mt. die Parabel beleuchten will, wie Gott sogar für das unbedeutendste der Menschenkinder sorgt und es wert hält. Daraus ergibt sich zugleich, daß dasselbe Parabel-Bild mit unwiderlegbarer Gedankenrichtigkeit geeignet ist, verschiedene Wahrheiten aufzuklären, und, daß es von dem Leitmotiv abhängt, welche Wahrheit die Parabel im gegebenen Falle aufklären will. Dieser Fall, der textkritisch gar nicht verdächtig ist und gegen dessen Echtheit sich kein triftiger innerer Grund anführen läßt, zeigt besser als alles andere und mit überzeugender Klarheit, daß das Leitmotiv eben für die Auffassung einer Parabel die wahre Richtung bietet. Dieses Verhältnis macht es auch einleuchtend, warum solches Leitmotiv in den synoptischen Parabeln nie fehlt, außer wo es durch den Zusammenhang überflüssig geworden ist, oder wie bei der Säemanns- und Unkraut-Parabel durch eine ausführliche Deutung ersetzt wird.

Wenn Jülicher zu wissen glaubt, daß das Leitmotiv für die zwei Parabeln V. 7 und V. 10 von Lc. frei erdichtet ist (wie das entsprechende Mt. 18, 14), so kann uns dies nicht wunder nehmen. Denn es steht diesem Forscher von vornherein auf Grund seiner Theorie fest, daß Jesus eine derartige Lösung, ἐπίλυσις, niemals seinen Parabeln hinzugefügt hat. Nun haben wir bewiesen, daß ein derartiges Leitmotiv dem Wesen der jüdischen Parabel durchaus entspricht und mit zu der Ausstattung einer solchen Parabel gehörte. Infolgedessen ist die Verwerfung aller unsrer Deutegnomen, die Jülicher auf dieser Grundlage vornimmt, ein einziger großer Irrtum, und somit sind alle die darauf gestützten Überlegungen wissenschaftlich ganz unzutreffend. Wenn er weiter ausführt, daß weder die Deutegnome von Lucas noch die von Matthäus allen Zügen der Parabeln

gerecht wird, so ist, wie oben gezeigt, auch dies ein Vorurteil und ein Mißverständnis.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Beda († 735) meint: Der Hirte und die Frau bedeuten Gott und die Weisheit Gottes[1]).

Calvin († 1564): Wenn sich die Engel freuen, so ist für uns um so größerer Grund zur Freude, weil wir unter denselben Bedingungen wie unsere verlornen Brüder leben. Warum aber mehr Freude über den Wiedergefundenen? Antwort: Obwohl eine unbefleckte Reinheit das beste sei, so erstrahle doch die Barmherzigkeit Gottes noch mehr durch die Wiedergewinnung des Verlorenen[2]).

Hugo Grotius († 1645): Wir dürfen uns nicht von denen harten Herzens abwenden, über die sich Gott erbarmt. Die Freude sei größer, weil das, worauf wir nicht mehr hofften oder woran wir schon verzagten, uns tiefer ergreift[3]).

[1]) Dimisit autem nonagenta oves in deserto, quia illos summos angelorum choros in coelo . . . . Qui significatur per pastorem ipse et per mulierem? Ipse enim Deus ipse et Dei sapientia. Et quia imago exprimitur in drachma, mulier drachma perdidit, quando homo, qui conditus ad imaginem Dei fuerat, peccando a similitudine sui Conditoris recessit . . . Lucerna quippe lumen in testa. Lumen in testa est divinitas in carne, decem vero drachmas habuit mulier, quia novem sunt angelorum ordines, sed ut compleretur electorum numerus, homo decimus creatus est. In Luc. Expositio. Patrol. Lat. T. XCII, 520. 21.)

[2]) Sic Angeli sibi in vicem gratulantur in coelo, dum vident restitui gregem suum, quod diffluxerat: nos etiam, quibus communis et par est causa, ejusdem gaudii socios esse debet. Sed quomodo unius impii hominis resipiscentia magis quam multorum justorum perseverantia gaudere dicit? Angelos, quos nihil magis delectat quam continuus et æqualis justitiæ tenor? Respondeo, Angelorum votis magis congrueret (ut etiam optabile est), hominis in pura integritate semper stare, quia tamen in peccatoris liberatione, qui jam exitio devotus erat et quasi putridum membrum a corpore exciderat, magis refulget Dei misericordia, ex insperato bono magis gaudium attribuit . . . Hæc (de drachma) parabola nihil aliud est quam proximæ confirmatio. (Harm. S. 208.)

[3]) Est eadem fabella Mt. XVIII, sed fine paulo diversa proposita. Ibi ne in cursu ad pietatem offendamus eos, quos Deus tantopere vult servatos, hic ne eos crudeliter aversamur, quorum Deus miseratur . . . . Dicitur autem gaudium fore majus, quia insperata aut prope desperata magis nos afficiunt. (Annot. 752.)

Cornelius a Lapide († 1637): Über jenes Neue fühlt man eine größere Freude als über das alte Verhältnis[1]).

Maldonatus († 1580) verwirft prinzipiell jeden mystischen Sinn, den man in diesen Parabeln gefunden hat, wiewohl er meint, daß eine derartige Auslegung zu erbaulichem Zwecke gestattet sei[2]).

H. E. G. Paulus († 1851): μετάνοια Schluß- und Hauptwort. Er fährt daher sogleich fort, in einem Beispiele anschaulich zu machen, wie ernstlich und redlich diese μετάνοια sein müsse und allein bewirken könne, daß er durch Zöllner und Sünder, wenn er sie so weit gebracht, lebhafter gerührt werde, als durch hundert andere . . . Die folgende Parabel wäre demnach zu überschreiben Metanoia oder die echte Gesinnungsänderung. Diese zu schildern und wie willkommen sie seinem mitfühlenden Herzen sei, das ist der Zweck. (Exeg. Handbuch II, 352.)

Steinmeyer: Er rechtfertigt sich und entrollt ein Bild vor ihren Augen, das ihre Beschämung und ihre μετάνοια zum Zweck hat.

Der verlorene Groschen.

(Lc. 15, 8—10.)

Lc. 15, 8. V. 8: Oder welche Frau, die 10 Drachmen hat, zündet nicht, wenn sie eine verliert, Licht an und kehrt das Haus und sucht sorgfältig, bis sie sie findet?

---

[1]) . . . quia sc. novum actu eis superveniunt gaudiumque, quod sensibile magis videtur magisque reipsa sentiatur, quam vetus illud continuum de nonaginta novem justis, quod hominibus sua duratione videtur quasi sua sensum numero licet is revera in se major sit. Rei enim desideratæ novitas ingens novumque ciet gaudium . . . . Drachma quid? Cyrill: Superiori parabola ovium docemur esse creaturæ Dei, qui fecit nos et cujus oves pascuæ sumus: nunc ostendimur ad imaginem et similitudinem Dei facti. Drachmæ enim insculpto imago regis. (In. IV. Ev. In. Luc. 173. 74).

[2]) Nec aliud in his numeris mysterium subesse arbitror. Non prohibet tamen lectorem ad usum præsertim concionandi popularem mysteria et allegoricos excogitare sensus, quin et auctores unde haurire possit, indicabo (Augustin, Gregorius, Beda, Theophylact, Euthymius, Gr. Nazianz, Gr. Nyssa, Cyrill). Com. in IV. Ev. T. II).

Die fragende Form ist die gleiche wie in der vorigen Parabel und hat dieselbe Absicht, sich an die Erfahrung der Gegner zu wenden. Doch richtet sich der Beweis nicht so direkt *ad hominem* wie das vorige Mal, da es sich hier um eine Frau handelt. Und es ist eine Frau gewählt, weil hier zweierlei hervorgehoben werden soll. Erstens soll man sich eine Person in kleinen Vermögensverhältnissen denken, eine arme Witwe, die wenig Geld besitzt. Ferner ist dieses sorgfältige Suchen für eine Frau natürlicher als für einen Mann, und es handelt sich hier um ein sorgfältiges Nachsuchen, das bis in die dunkelsten Winkel hinein geht. Der Kehrbesen wird herbeigeholt, die Kerze wird angezündet, um das entfernteste Versteck zu erspähen. Denn solch ein Geldstück kann oft in den entlegensten Löchern und Ecken verborgen sein. Die Summe ist zwar geringfügig. In der vorigen Parabel war die Zahl groß, um die Geringfügigkeit des Wertes im Vergleich zu dem Ganzen anzudeuten. Hier ist die Zahl gering, um den Eifer des Nachsuchens zu begründen. Die Frau hat so wenig zu verlieren. Deshalb hat die verlorene Drachme so großen Wert für sie. Ist die verlorene Drachme an sich von geringem Wert, für sie bedeutet sie viel. Hier ist nicht ein lebendiges Wesen verloren gegangen, sondern nur totes Metall. Trotzdem ist der Verlust ein Unglück und dadurch der Eifer im Nachsuchen wohl begründet.

Deshalb ist die Freude der Frau groß, wenn ihr kleines Eigentum wiedergefunden wird. Das sagt der folgende Vers:

V. 9: „Und wenn sie sie gefunden, ruft sie Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und sagt: Freuet euch mit mir, denn ich habe die Drachme gefunden, die ich verloren hatte." Lc. 15, 9.

Die Verhältnisse liegen hier ebenso wie oben. Die Freude muß sich Luft machen und bedarf eines Widerhalls in der mitfühlenden Freude der andern.

Nunmehr wird die Nutzanwendung gezogen:

V. 10: „So sage ich Euch, gibt es Freude vor den Engeln Gottes über einen einzigen Sünder, der Buße tut." Lc. 15, 10.

Der Vergleich zwischen dem Verlorenen und dem Übrig-

gebliebenen ist hier zwar nicht ausdrücklich gezogen, er liegt aber in der Natur des Bildes.

Diese Parabel enthält einen neuen Beweis aus einem andern Gebiete. Es genügt dies, um zu zeigen, daß es keine leere Tautologie ist. Allein nicht nur das. Das Bild enthält zugleich eine Steigerung, und darin liegt eines der neuen Momente. Selbst einem armseligen Geldstücke gegenüber wird solch eine arme Frau einen schmerzlichen Verlust empfinden und dadurch zu einem eifrigen Suchen getrieben werden. Die Schlußfolgerung *a minori ad majus* wird dadurch nur um so schlagender. Wenn schon eine armselige Drachme ganz naturgemäß zu einem eifrigen Suchen veranlaßt, um wie viel mehr muß dies der Fall sein, wenn es eine Menschenseele gilt. Und dieser Eifer ist darin begründet, daß die arme Frau so wenig zu verlieren hat. Ebenso hat Jesus als Messias keine seiner armen Seelen zu verlieren. Das sollten doch die Gegner bedenken. Deshalb ist er seinem Beruf auch im kleinen treu, wenn er nach diesen Verlorenen sucht. Die Gegner irren sich, wenn sie das Gegenteil annehmen. Sie dürfen sich nicht wundern, wenn er mit Sorgfalt nach den Verlorenen sucht, denn er kann nicht ohne diese leben. Solche Seelen zu finden, ist geradezu sein Essen und Trinken (Joh. 4, 34).

Er muß auch den Verlorenen an finstern Orten nachgehen, denn sie verstecken sich oft in Finsternis und Schmutz. Das gehört zu seiner Aufgabe; wie ja auch die Frau während ihres Suchens Schmutz kehren und in die dunkelsten Winkel leuchten muß. Es wird Freude unter den Engeln des Himmels werden. ἐνώπιον = לִפְנֵי. Die Engel sind das Subjekt der Freude. Die Freude Jesu über das Wiederfinden des Verlorenen wird dadurch vergrößert. Sie würde noch mehr erhöht werden, wenn alle Menschen, auch seine Gegner, Anteil an dieser Freude nehmen wollten.

Nun ist wohl die Handlungsweise Jesu hinreichend gerechtfertigt, nicht wahr? Freilich! Und doch gehören zu der vollständigen Rechtfertigung noch andere Momente.

Deshalb folgt die letzte und reichhaltigste Parabel dieser Trilogie.

Der verlorene Sohn.

(Lc. 15, 12—32.)

Mit εἶπεν δέ wird diese Parabel an die beiden frühern angeknüpft. Das vorausgehende Paar ist durch ἤ verbunden, hat genau dieselbe Form und ist nach demselben Schema gebaut. Die Anknüpfung für diese Parabel ist aber nicht so fest und die Form eine andere, nämlich die einer ausführlichen Erzählung. Doch zeigt der Übergang, daß auch die neue Parabel aus derselben Veranlassung hervorgegangen ist. Sie behandelt dasselbe Thema, ist für dieselben Zuhörer berechnet und hat in der Hauptsache dieselbe Richtung. Damit wissen wir auch, wie sie auszulegen ist. Selbst wenn kein Leitmotiv in dem Parabeltext vorkäme, würden wir doch aus dem Zusammenhange den Schlüssel zu ihrer Deutung entnehmen können.

Betrachten wir zuerst die Einzelheiten im Parabel-Bilde.

V. 11: „Er sagte aber: Ein Mensch hatte zwei Söhne. Lc. 15, 11. 12.
(12.) Und der jüngere von ihnen sprach zum Vater: Vater, gib mir das Kindesteil, das mir zukommt. Und er verteilte das Vermögen unter sie."

Nach mosaischem Gesetz hatte der älteste Sohn ein Recht auf doppeltes Erbteil (Deut. 21, 17). Die verhältnismäßig untergeordnete Stellung, die der jüngere Sohn in der Familie einnahm, macht diesen Wunsch nach der freien Verfügung über sein Erbteil durchaus verständlich. Gerade bei dem jüngern Sohn konnte ein solches Verlangen nach Selbständigkeit sehr leicht entstehen. Darin liegt wieder ein Zug jenes Realismus, der den Parabeln Jesu eigen ist. Indessen mischen sich, wie sich aus dem folgenden ergibt, noch andere Motive in jenes erste ein.

V. 13: „Und wenige Tage nachher raffte der jüngere Lc. 15, 13.
Sohn alles zusammen und zog in ein fremdes Land, und dort verschleuderte er seinen Teil in liederlichem Leben."

Es ist ihm also nicht nur um die Selbständigkeit zu tun gewesen, sondern ebensosehr darum, ungesehen und unüberwacht vom Vater seinen sinnlichen Neigungen fröhnen zu können.

Er sammelt alles sorgfältig, um es sorglos vergeuden zu können. Allein die Folgen bleiben nicht aus.

Lc. 15, 14—16. V. 14: „Nachdem er aber alles aufgebraucht, kam eine schwere Hungersnot über jenes Land, und er fing an, Mangel zu leiden. (15.) Und er ging hin und hängte sich an einen von den Bürgern jenes Landes; der schickte ihn auf seine Felder, Schweine zu hüten, (16.) und er begehrte seinen Magen zu füllen mit den Schoten, welche die Schweine fraßen, und niemand gab sie ihm."

Sein Schicksal ist hart. Daß er mittellos geworden, ist seine eigene Schuld. Es kommt aber noch Hungersnot hinzu, die ihn empfinden läßt, wie schwer es wiegt, unter solchen Umständen ohne Heimat und Freunde in der Welt zu stehen. Er muß seine Selbständigkeit teuer bezahlen. Das fremde Land gewährte ihm die volle Freiheit; da er aber diese Freiheit mißbraucht hat, so kommt die Kehrseite um so schärfer zum Vorschein.

In Zeiten der Hungersnot ohne Freunde und Verwandte dazustehen, ein ungern gesehener Gast am Tische des Mangels, das ist's, was ihm zu teil geworden ist. Nun kommt gar die nackte Not und das Elend hinzu. Wie aber ein Unglück nur selten allein kommt, so wird der unglückselige Jüngling noch mehrere Stufen auf der Leiter der Erniedrigung und Schmach heruntersteigen müssen. Daß er an Rückkreise denken sollte, würde aller seelischen Erfahrung widerstreiten. Die Scham treibt einen Mann dazu, lieber das Äußerste zu versuchen. Er klammert sich, hängt sich fest an einen der Bürger — wie es scheint einen unwilligen Zechfreund aus der lustigen Zeit —, allein das wird ihn nur noch tiefer in Schmach und Schande führen. Er, ein Jude, muß Schweine hüten, jene unreinen Tiere; ja er muß sich fast selbst zum Schwein machen, indem er den Magen mit Schweinefutter zu füllen begehrt, und selbst das kann ihm niemand geben. So weit mußte es mit ihm kommen, bis er endlich in sich ging.

Lc. 15, 17. V. 17: „Er ging aber in sich und sprach: Wie viele Taglöhner meines Vaters haben Brot die Fülle, ich aber gehe hier an Hunger zu Grunde."

Er sieht sich gezwungen, seine Stellung mit der der niedrigsten Lohnarbeiter seines Vaters zu vergleichen. Denn in

einer großen Landwirtschaft waren damals drei verschiedene Arten von Arbeitern beschäftigt: 1) δοῦλοι. Sie gehörten dem Gut an und teilten die Sorgen und Freuden des Hauses und der Familie. In der Unkraut-, Talent- und Schalksknecht-Parabel sind die δοῦλοι hochgeschätzte Diener. 2) παῖδες. Sie stehen unter diesen. Die δοῦλοι haben über sie Zuchtrecht (Lc. 12, 54). 3) μίσθιοι. Sie gehören nicht der festen Dienerschaft an, sondern sind zufällig gemietete Lohnarbeiter. Über allen diesen steht selbstverständlich der „Sohn" als Vertreter des Hausvaters. Also: selbst wenn er drei Stufen bis zu jenen μίσθιοι hinuntersteigt, so findet er doch, daß diese unendlich besser gestellt sind als er, der Sohn eines vornehmen Hauses. Diese Überlegung ernüchtert ihn schließlich völlig. Er geht in sich. Früher war er von seinem wahren Ich weit weggekommen; nun ist er wieder er selbst geworden und kann mit sich über seine Stellung ins klare kommen. Infolgedessen faßt er den Entschluß zurückzukehren.

V. 18. 19: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe gefehlt gegen den Himmel und vor dir, ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen; halte mich wie einen deiner Taglöhner." Lc. 15, 18. 19.

Er fühlt, daß er sich zusammennehmen muß, um wirklich fortzukommen (deshalb ἀναστάς), und er weiß, daß er jedes Recht verloren hat, mit Ansprüchen vor seinen Vater zu treten. Er hat das Seine völlig erhalten und, was noch schlimmer ist, er hat es in der unwürdigsten Weise vergeudet. Er darf daher nur auf das Erbarmen des Vaters rechnen. Das macht er sich völlig klar. Deshalb will er mit dem Bekenntnis seiner Sünde anfangen, die sowohl Gott im Himmel wie seinen Vater gekränkt („Himmel" ist hier der gewöhnliche jüdische Name für „Gott", um die Nennung des heiligen Namens zu vermeiden). Seine Lebensweise ist eine Schande gewesen vor Gott, der ihn geschaffen, und vor dem Vater, dem er sein irdisches Dasein verdankt. Sie haben beide das Recht, ihn jeglicher Sohneswürde zu entkleiden. Er kann nunmehr nur darum bitten, die geringste und unsicherste Stellung im Vaterhause einnehmen zu dürfen, um nur nicht ganz zu verkommen. Er wird doch wohl

durch seine Arbeit wenigstens sein trockenes Brot verdienen können.

Und er bringt auch seinen Vorsatz zur Ausführung.

Lc. 15, 20. V. 20: „Und er stand auf und ging hin zu seinem Vater. Da er aber noch ferne war, sah ihn sein Vater und hatte Mitleid und lief herzu, fiel ihm um den Hals und küßte ihn."

Er hatte keine Ursache, dies zu bereuen. Denn ehe er noch das Tor erreicht hat, wo er als Kind daheim war, ist seine ganze Lebensstellung wie verwandelt. Die Vaterliebe hat die Hoffnung nicht aufgeben können. Sie hat einen Tag nach dem andern gespäht, ob nicht der Sohn zurückkehre, der arme, verwilderte, unglückliche Sohn. Deshalb blickt der Vater so weit und so scharf aus, daß er den Armen schon aus weiter Ferne wiedererkennt; er sieht seine traurige Gestalt, und es überwältigt ihn das Mitleid; er kann nicht warten, bis der Sohn das Tor seiner Heimat erreicht hat; ein innerer Drang treibt ihn, dem Sohn entgegenzugehen, er läßt ihn nicht um Schutz und Obdach flehen, um Errettung von Hunger, von Tod und Schande, um den kleinsten Platz unter den niedrigsten seiner Lohnarbeiter. Er fällt ihm um den Hals und küßt ihn. So ist das Vaterherz, ein jeder weiß das, ein jeder, der diese Schilderung hört, sagt ja und Amen zu dieser Handlungsweise — aus vollstem Herzen.

Und damit hat im Grunde der Parabel-Erzähler seinen Sieg über die Gegner schon gewonnen. Allein er verfolgt seinen Sieg bis zur vollständigsten Vernichtung aller Einwände. Nun kommt der Sohn in verschämter Weise heraus mit dem, was er auf dem Herzen hat.

Lc. 15, 21. V. 21: „Der Sohn aber sagte zu ihm: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen."

Wir schließen uns ganz der Meinung Goebels an, daß der Sohn seine beabsichtigte Rede nicht darum unvollendet läßt, weil er unterbrochen wird, ehe er ausgeredet hat, sondern weil die veränderte Lage die weitern beabsichtigten Worte gegenstandlos macht. Er weiß nun, daß er als Sohn aufgenommen wird. In diesem Lichte erhalten auch seine ersten Worte einen ganz andern Sinn. Sie waren als einleitende Begründung zu

der Bitte gedacht, als ein Taglöhner angenommen zu werden. Sie werden nunmehr ein herzliches Bekenntnis seiner großen Schuld und weiter nichts. Er braucht nicht mehr um die Stellung als Lohnarbeiter zu bitten; er erhält den vollen Platz des Sohnes wieder. Denn man höre, was der Vater ferner tut:

Lc. 15, 22–24.

V. 22—24: „Der Vater aber sprach zu seinen Knechten: Holet sogleich das beste Festkleid und ziehet es ihm an, legt ihm einen Ring an die Hand und Schuhe an die Füße und bringet das Mastkalb und schlachtet es und lasset uns essen und fröhlich sein! Denn dieser mein Sohn war tot und wurde wieder lebendig, er war verloren und wurde gefunden. Und sie fingen an fröhlich zu sein".

Das Sündenbekenntnis des Sohnes erhält seine Antwort durch die Handlungsweise des Vaters. Nicht eine niedrige Stellung auf der untersten Stufe der Dienerschaft wird der Sohn erhalten, sondern den Ehrenplatz mit allen seinen Attributen. Zuerst die στολή, das festliche Ehrenkleid, dann den Ring, dessen Edelstein mit dem Glanz des Festes um die Wette strahlen soll, ferner die Sandalen, die im Orient nicht unbedingt nötig sind. Und alles dieses sollen ihm die Diener ehrerbietig bringen und es ihm anziehen. Und heute soll er den Ehrenplatz an der Tafel in dem Vaterhause einnehmen. Denn heute wird sein Geburtstag oder seine „Neugeburt" mit einem Fest und mit Freude gefeiert. Hier im Bilde wird nicht an eine sittliche Neugeburt („Wiedergeburt") gedacht — eine solche hat nur in der Übertragung ihren Platz —, sondern nur daran, daß der Sohn, der „tot" und verschollen war, nun leibhaftig wieder da ist. „Lebendig" und „gefunden" sind ebenso wie „tot" und „verloren" pleonastische Synonyme: tot und verschollen — lebendig und zugegen. Und als natürlicher Ausdruck der Stimmung des Vaterhauses bei der Wiederauferstehung des Sohnes und dem Wiederfinden eines lieben, aber verloren gewesenen Kindes soll nun alles lauter Festfreude atmen. Ein Gastmahl in prachtvollster Ausstattung, woran alles teilnehmen darf, soll gefeiert werden. Darum soll das Allerbeste, was das Gut bringt, vorgesetzt werden, und alles soll genießen, Dienerschaft wie Herrschaft.

Dieser Aufforderung des Hausherrn kommen natürlich alle gern nach. Alle mit Ausnahme eines einzigen.

Lc.15.25,26. V. 25. 26: „Sein älterer Sohn aber war auf dem Felde, und wie er kam und sich dem Haus näherte, hörte er Musik und Tanz und rief einen der Knechte und forschte, was das wäre."

In der Abwesenheit des ältern Sohnes liegt nichts weiter, als daß auf diese Weise seine Sonderstellung zu der frohen Botschaft deutlich und scharf hervortreten kann. Wäre er zu Hause gewesen, so hätte er nicht seine abweichende Auffassung jener fröhlichen Tatsache so deutlich und mit so bewußter Begründung hervorheben können. Wie die Sachen jetzt liegen, kommt er unversehens nach Hause und merkt, daß etwas Ungewöhnliches geschehen ist. Die Festfreude ist auf das Höchste gestiegen. Gesang, Musik und Tanz, wie es bei großen Freudenfesten Sitte war, schallten ihm entgegen, ehe er noch das Haus ganz erreicht hatte.

Daß ihm dies auffällt, kann niemand wunder nehmen, ebenso natürlich ist es, daß er einen der jüngern Diener ruft, um die Sache ohne Aufsehen zu erforschen. Dieser antwortet ganz unbefangen, als wäre es das natürlichste Ding von der Welt.

Lc. 15, 27. V. 27: „Der aber sagte ihm: Dein Bruder ist da; da hat dein Vater das Mastkalb schlachten lassen, weil er ihn wohlbehalten wiederbekommen hat."

Wir können in diesen einfachen Worten unmöglich (mit Hofmann) herzlosen Spott und die Absicht zu hetzen finden. Vielmehr machen die schlichten Worte den Eindruck, daß der Diener mit dem Fest ganz einverstanden ist und die ganze Angelegenheit natürlich findet. Eine andere Sache ist es, daß sein Bericht tatsächlich den Zorn des ältern Bruders erregt. Und Jesus bezweckt zweifellos, daß diese einfache Tatsache in ihrer ganzen nackten Armseligkeit hervortreten soll, damit von hier aus ein eigentümliches Licht auf den Zorn des ältern Sohnes falle. Die Tatsache der Festfreude und nicht irgendwelche herausfordernde Form, in der ihm diese entgegentritt, erregt seinen Zorn. Er wird durch den ganzen Zusammenhang eben in einen Gegensatz zu dem ganzen Hause gestellt, wo sich alle,

jung und alt in der Dienerschaft, freuen, weil sie der natürlichen Stimme ihrer Herzen folgen. Er der Bruder dagegen . . .

V. 28: „Er aber wurde zornig und wollte nicht hineingehen.“ Lc. 15, 28.

Indessen hat der Vater von seiner Rückkehr gehört.

„Sein Vater aber kam heraus und redete ihm zu.“

παρακαλεῖν bedeutet hier wie Act. 16, 39; 1. Kor. 4, 13: mit freundlichen Worten mildern. Es hilft aber nichts. Und nun tritt die Ursache seines Zornes hervor.

V. 29. 30. „Er aber antwortete dem Vater: Siehe, so viele Jahre mühe ich mich in deinem Dienste ab, und noch nie habe ich ein Gebot von dir versäumt, und mir hast du noch nie einen Bock gegeben, daß ich mit meinen Freunden fröhlich sei. Da aber dieser dein Sohn gekommen ist, der dein Vermögen mit Dirnen verzehrt hat, da hast du ihm das Mastkalb geschlachtet.“ Lc 15, 29. 30.

Hier kommt seine Gesinnung deutlich zum Ausdruck. Seine Arbeit betrachtet er als Sklavendienst, seinen Wandel preist er selbst als tadellos. Er glaubt die reichlichste Belohnung beanspruchen zu können, besonders im Gegensatz zu jenem andern, den er bezeichnenderweise vermeidet, Bruder zu nennen, den er mit einer Wendung voll Verachtung und Ironie als den Sohn des Vaters bezeichnet; während er selber tadellos gelebt hat, hat jener ein Leben mit schlechten Weibern geführt. Jener hat das Gut des Vaters verzehrt, er selbst hat es vermehrt. Jener hat durch sein liederliches Leben Schande über den Vater gebracht, während er durch seine sittsame Lebensführung sich selbst und den Vater geehrt hat. Er wäre auch gern einmal mit seinen Freunden fröhlich gewesen, während jener die lange Zeit in schmutzigen Freuden mit Dirnen zugebracht hat. Und nun der Gegensatz in der Handlungsweise des Vaters! Jenem wird Ehre zu teil, ihm selbst nichts. Es klingt förmlich ein geheimer Neid darüber durch seine Worte, daß es jenem andern vergönnt worden ist, die Freuden der Sünde in vollem Maße zu genießen und den Becher der Sinnlichkeit bis auf den Boden auszukosten. Und vollends: Zum Lohn für jene Sündenfreuden wird diesem Bruder, wenn er als Wüstling zurückkehrt, schließlich noch die Freude des Ehrenfestes zu teil.

Es ist in jenen Antithesen scheinbar eine schlagende logische Kraft, die ihm dem Vater gegenüber recht zu geben scheint und seinen Zorn höchst berechtigt erscheinen läßt. Nur zweierlei übersieht er. Erstens, daß er doch selbst des Vaters vollberechtigter Erbe ist, sodaß er eigentlich der Besitzer der kleinen wie der großen Kälber ist, und ferner, daß die Freude des Vaters darauf beruht, daß jener andere Sohn aus der Schande befreit worden, ja wie vom Tode auferstanden ist. Darum hat das Vaterherz doch recht zu seiner vollen Freude.

Dies setzt der Vater in den zwei letzten Versen auseinander:

Lc. 15,31.32. V. 31. 32: „Er aber sagte zu ihm: Kind, du bist alle Zeit bei mir, und alles das Meine ist dein. Es galt aber fröhlich zu sein und sich zu freuen, weil dieser dein Bruder tot war und ist lebendig geworden, verloren war und wurde gefunden."

Während der ältere Sohn sagt: „Dieser dein Sohn," antwortet der Vater: „Dieser dein Bruder." Der Vater hatte recht, auch bei dem ältern Sohn ein freudiges Gefühl zu erwarten, weil doch der Bruder wiedergewonnen war. Von diesem „dein Bruder" fällt ein diskreter Lichtschimmer der Kritik über die ganze Handlungsweise und Gesinnung jenes erstgeborenen Bruders und zwar ohne ein einziges direktes Wort des Tadels.

Bei der Deutung erhebt sich die Frage, ob auch in dieser Parabel ein Leitmotiv vorliegt? Auf den ersten Blick könnte man vielleicht geneigt sein, mit „nein" zu antworten. Und doch dürfte es sich bei näherer Betrachtung ergeben, daß auch hier das Leitmotiv unleugbar vorhanden ist. Denn es läßt sich nicht bestreiten, daß in unsrer Parabel ein Refrain vorkommt und zwar auf den einschneidenden Punkten, nämlich am Schluß der beiden Bilderreihen, aus denen unsre Erzählung besteht: 1. Lasset uns essen und fröhlich sein, denn dieser mein Sohn war tot und wurde wieder lebendig, er war verloren und wurde wiedergefunden. 2. Es galt fröhlich zu sein und sich zu freuen, weil dieser dein Bruder tot war und ist lebendig geworden, verloren und wurde gefunden. Bemerken wir nun ferner den Wechsel von „Sohn" und „Bruder",

so sind hier wirklich wie in einem Brennpunkte alle Motive der Parabel zusammengefaßt, besonders wenn wir mit in Betracht ziehen, daß die Voraussetzung für das Ganze die erbarmende Liebe Jesu über Zöllner und Sünder ist und seine Arbeit ihrer Wiedergewinnung gilt, wenn auch die Pharisäer Verdruß und Zorn darüber hegen.

Demnach ist die Deutung der Parabel nicht schwierig.

Sie enthält im Vergleich mit den beiden vorausgehenden in doppelter Beziehung neue und tiefere Momente. Erstens handelt es sich bei dem Verhältnis Jesu zu den reuigen Zöllnern und Sündern nicht bloß um ein verlorenes Eigentum, ein Stück Vieh oder eine Münze. Nein, es ist von menschlichen Wesen die Rede, die in Gefahr stehen, auf ewig zu Grunde zu gehen, es handelt sich um fühlende Herzen, die mit dem himmlischen Vater so innig verbunden sind, daß ihre Verdammnis das himmlische Vaterherz bluten macht. Da nun Jesus in die Welt gekommen ist, um als Messias den Willen seines himmlischen Vaters zu vollbringen, wie sollte er nicht gerade diese Ärmsten mit besonderer Liebe aufnehmen und zu sich ziehen?

Zweitens erklärt uns der Anfang, wie jene Verwilderung der Zöllner und Sünder entstanden ist. Sie waren in der Tat, verglichen mit den Pharisäern, wie „jüngere Söhne“. Sie waren עַם הָאָרֶץ, *profanum vulgus*, Proletarier, die sich unter den Versuchungen ihrer verachteten Stellung nur zu leicht getrieben fühlen konnten, eine falsche Selbständigkeit außerhalb des wohlgeordneten Reiches der Theokratie zu erstreben. Dadurch sind sie zwar nicht entschuldigt. Denn es vermischten sich mit jenem Zug nach Selbständigkeit allerdings auch sinnliche Begierden, aber ihre niedrige Stellung innerhalb der Gesellschaft ihres Vaterlandes und die Verachtung, die sie sich auf religiösem Gebiet gefallen lassen mußten, gewähren ihnen gewisse mildernde Umstände. Jedenfalls ist ihr Abfall verständlich. Anderseits ist es den Pharisäern, die alle Vorrechte der Theokratie besitzen und genießen, nicht sehr hoch anzurechnen, daß sie sich nicht versucht gefühlt haben, ihre Befriedigung außerhalb der festen, geschlossenen Ordnung des Gottesreiches zu suchen.

Weil aber jene „Am Haarez“ doch ihren sinnlichen Begierden gefolgt sind, indem sie sich emanzipiert und leichtsinnig

und trotzig weit von der Hilfe entfernt haben, die das segnende Auge Gottes und die Stütze der strengen Sitten leisten, darum sind sie — das läßt sich nicht leugnen — auch tief in Laster und Schande versunken. Sie sind von dem fremden Volke, d. h. von der Gnade der Heiden abhängig geworden. Die Heiden benutzen sie aber zu den verächtlichsten Diensten, die ihnen eben als Juden schrecklich vorkommen mußten. Das Hüten der Schweine im Bilde ist in der Wirklichkeit Zöllnerdienst.

Sie haben sich in ihrer Verwilderung und Not an die Heiden gehängt, das ist das Allerschlimmste gewesen. Zwar haben sie dadurch ihr Brot reichlich verdient, allein auf Kosten ihrer Ehre als Menschen und als Juden. Es ist eine doppelte Schmach: die Schmach der Gesetzlosigkeit und der Laster, und die Schmach, den Heiden zu dienen und ihre Stellung als Glied des Volkes Gottes zu vergessen, um ihren Magen mit jenen Schoten füllen zu können. Doch eben diese niedrigste Stufe der Schande bringt sie zur Besinnung. Sie finden sich wieder zurück durch die Erinnerung an die alten frohen Tage und an ihre Heimat innerhalb der Haushaltung der Theokratie. Und voll Reue sagen sie: Wir wollen umkehren und heimgehen. Allein jetzt haben sie keinen Anspruch mehr auf Bürgerrecht und Sohnesstellung. Jetzt bleibt ihnen nur übrig, ihre Unwürdigkeit zu bekennen. Gegen den himmlischen Vater haben sie schwer gesündigt. Aber eben dadurch ist ihnen die Heimat so teuer geworden, daß die geringste Stellung dort wertvoller ist als alles in der „Welt“. Das Leben in der Heimat, in der Theokratie ist ihnen das Leben selbst, außerhalb von ihm ist Tod und Fluch. Eben indem sie die Güter der Heimat entbehrt haben, haben sie Sinn und Verständnis für deren Wert gewonnen, so daß ihnen keine Demütigung zu groß ist, wenn sie dadurch Obdach innerhalb des Vaterhauses wiedererlangen können.

Daß nun Christus die verwilderten und verkommenen Sünder sucht, das kann durch die Mittel dieser Parabel allerdings nicht ausgedrückt werden. Das ist auch schon in den vorigen Parabeln in der eindrucksvollsten Weise ausgesprochen. Wohl aber kann die Sehnsucht Gottes und seine spähende Liebe dargestellt werden. Wenn sie zurückkehren, so sieht er sie in weiter Ferne und kommt ihnen entgegen. Gott weiß nämlich,

wie bange und mutlos solche Bußfertigen sind. Darum hilft er ihnen und bringt ihren Vorsatz gerade in dem kritischen Punkte zur Vollendung, indem er ihnen auf dem Rückweg entgegenkommt. Da nun der Messias immer den Geist und die Gesinnung Gottes im Himmel vertritt, so kommt er gleichfalls jenen Zöllnern und Sündern entgegen.

Die väterlichen Gefühle Gottes kommen dem Sünder nicht nur in dem ersten Stadium seiner Bekehrung entgegen. Nein, sie werden erst recht in dem vollendet, was Gott an dem zurückgekehrten Sohne tut. Er läßt ihn die ganze Wärme seiner Vatergesinnung fühlen. Er beugt sich zu ihm in seinem Elend hinunter, und gerade ein Elender bedarf dessen. Der Vater fällt dem heimkehrenden Sohne um den Hals. Und er macht ihm gleich deutlich, daß er immer noch sein liebes Kind ist und, obwohl unwürdig, aus Gnade seine volle Sohnesstellung im Reiche Gottes wiedererhält (Kleid, Ring, Gastmahl). Und dies alles nicht, weil er es verdient, sondern weil Gott als sein Vater ihm diesen Platz nicht zu verweigern vermag. Daß er dies nicht verdient — das erkennt er ja selbst im vollsten Maße an. Allein von dem väterlichen Standpunkt Gottes aus ist trotzdem voller Grund zur Freude vorhanden, weil ein Sohn ihm aus dem Tode entrissen, ein verlorenes Kind ihm wiedergegeben ist. Darum kann er mit Fug und Recht alle im Reiche Gottes auffordern, sich mit ihm zu freuen, und dieser Ruf hat Aussicht, aus demselben Grunde in der Welt der Wirklichkeit Widerhall zu finden wie in der Welt des Bildes. Hiermit sind wir in den Kern der Sache eingedrungen und darum ist hier das Leitmotiv ausgesprochen, das Licht auf das Ganze wirft. Von den Verhältnissen des natürlichen Menschenlebens aus erstrahlt ein Licht, das Jesu Auftreten den Zöllnern und Sündern gegenüber begründet und als richtig erweist. Der Messias muß nämlich in Gottes Geiste auftreten. Ihr verkommener Zustand ist kein Grund, sie wegzustoßen, vielmehr ist er, wenn sie sich bekehren wollen, sowohl ein triftiger Grund dafür, daß Jesus eine Vorliebe für sie hat, als auch daß er und alle Reichsglieder sich über ihre Bekehrung freuen.

Alle freuen sich mit ihm — alle außer einer Gruppe. Ist das aber richtig? Diese Frage wird im zweiten Teil behandelt.

Die Pharisäer und die Schriftgelehrten, die eine bevorzugte Stellung im Gottesreich einnehmen, murren über diese Bekehrung. Wie mißtönend ist doch diese Herzensstimmung gegenüber dem natürlichen Ton im Reiche Gottes, wie ungleich sind sie dem Vater des Reiches, wie unharmonisch klingt ihre Klage über die herzliche Freude des Vaters. Sie selbst erleiden ja keine Verkürzung ihrer Vorrechte. Sie sind selbst die Leiter der Theokratie. Die Klage, daß sie hintangesetzt werden, ist unberechtigt und widerstreitet dem Geist des Reiches. Es wird damit indirekt gesagt, daß dieses auf die Dauer nicht so bleiben darf. Ein solcher Mißklang kann im Reiche nicht geduldet werden. Ihre „Gerechtigkeit“ wird hierdurch einer milden, aber entschiedenen Kritik unterworfen. Freilich mühen sie sich unter dem Joche des Gesetzes ab, aber eben durch ihr selbstgerechtes Pochen darauf zeigen sie, daß sie dem Geiste Gottes fremd, daß sie im Grunde nach ihrer Gesinnung nicht mehr Gottes echtgeborene Kinder sind. Sie vergessen ganz, daß jene Unwürdigen doch ihre Brüder sind, und daß sie deshalb deren Bekehrung naturgemäß mit Freude erfüllen sollte, und zwar sie noch vielmehr als die fernerstehenden Diener im Reiche Gottes. Daß sie sich nicht zu diesem Standpunkte erheben können, zeigt still, milde, diskret und indirekt, daß ihre Gerechtigkeit selbst zweifelhaft ist — eine Wahrheit, die eingehender in der spätern Parabel von dem Pharisäer und dem Zöllner behandelt wird.

Dein Bruder, dein echter und rechter Bruder ist wiedergewonnen aus dem Tode und wiedergefunden aus der Verlorenheit, und du sollst dich mit allen andern darüber freuen! Diese Nutzanwendung findet das unserm ganzen Kapitel gemeinsame Motiv in diesem zweiten Teil der dritten Parabel. Sie zeigt, daß wir da vor dem Leitmotiv stehen, wo gegen den Schluß die Summe der ganzen Parabel in jener Gnome zusammengefaßt wird: Es gilt fröhlich zu sein und sich zu freuen (das ist durch die ganze Situation angezeigt), weil dieser dein Bruder tot war und ist lebendig geworden, verloren und wurde gefunden.

Obschon unsere Parabel eigentlich die Handlungsweise Jesu gegen die Zöllner und Sünder seiner Zeit behandelt, so findet sie doch volle Anwendung auf das Verhältnis Gottes zu reuigen Sündern überhaupt. Sie behandelt nämlich einen typischen Fall

von voller Allgemeingültigkeit, wie denn überhaupt das Leben Jesu dieses Gepräge von Gemeingültigkeit trägt und selbst dessen besondere Projektionen das Wesen der Allgemeingültigkeit besitzen.

„Ist es aber nur Gottes Stellung zu Bösen und Guten, über die Lc. 15, 11—32 ein Licht verbreiten soll, dann wird die Parabel kaum bei dem Lc. 15, 1. ff. genannten Anlaß gesprochen worden sein", sagt Jülicher (Gleich. Jesu II, 363). Wie unsere Auslegung gezeigt haben wird, beruht dieser Bedingungssatz auf einem Mißverständnis. Wie es durchgängig in den Evangelien geschieht, geht Jesus auch hier von einem besonderen Fall, den er erlebt hat, aus und richtet dann seine Besprechung so ein, daß sie vollste Allgemeingültigkeit erhält. Dadurch gewinnen seine Reden den Vorzug der anschaulichsten Anknüpfung an das lebendige Leben und gleichzeitig die typische Anwendbarkeit für alle Zeiten. Die gegenwärtige Reihe von Auslegungen wird auf Schritt und Tritt gezeigt haben, wie Jesus fast ausnahmslos diese Lehrweise verwendet, wie uns kaum ein einziges Mal eine seiner Parabeln in der evangelischen Tradition übermittelt wird, die nicht einer besonderen Veranlassung in seinen Erlebnissen ihre Entstehung verdankte. Es zeugt nicht von geschichtlichem Sinn, wenn Jülicher und andere neuere Forscher das nicht sehen, sondern sofort bereit sind, gegen die Evangelisten mit der Anklage der Ungeschichtlichkeit vorzugehen, statt sich mit Sorgfalt in die erzählten Situationen zu vertiefen. Statt dessen verfährt er dagegen sehr oft folgendermaßen: er nimmt das Parabelbild unbekümmert aus seinem Rahmen im Evangelium heraus, schneidet es dann nach seinem eigenen Gutdünken zurecht, wobei er immer sein eigenes Gutdünken für sicherer und historisch zuverlässiger als das der Evangelisten hält. Jülicher weiß fast alles besser als die Evangelisten, wenigstens ist er selbst von seinem Besserwissen tief durchdrungen. Wenn er nun ein Parabelbild nach seinem Sinn frei zugeschnitten hat, so stellt er es wieder in den Rahmen ein und sagt nun stolz: Da seht ihr, verehrte Leser, daß das nicht paßt! . . . . Das ist in der Tat ein sehr durchsichtiges Kunststück.

Ferner dogmatisiert Jülicher bei dieser Gelegenheit eifrig

gegen die christliche Lehre von der Versöhnung. Er sagt: „Überhaupt bleibt für einen Vermittler zwischen Gott und dem Sünder in der Anwendung unsrer Parabel kein Platz; Jesus hat nicht daran gedacht, sich für einen solchen zu halten.“ Wie schwer ist es doch, sich eine echt geschichtliche Anschauung in der Exegese anzueignen! Früher legte man die christliche Dogmatik, ein Werk später Jahrhunderte, in das Alte Testament hinein, und noch heute will ein moderner Forscher einen Teil dieser Dogmatik vor ihrem Entstehen auffinden. Wie konnte denn Jesus vor der Vollendung seines Lebenswerkes dessen volle Bedeutung enthüllen! Deshalb ist die hier angebrachte scharf sein sollende Kritik der christlichen Versöhnungslehre eigentlich ein Schlag ins Wasser.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Calvin († 1564): Der zweite Teil verklagt die, welche die Gnade Gottes beschränken und den armen Sündern das Heil nicht gönnen[1]).

Cornelius a Lapide († 1637): Der Vater = Gott oder Christus, der Erlöser. Die beiden Söhne nach Augustin, Hieronymus, Gregor = Juden und Heiden. Er selbst meint = Gerechte oder Sünder überhaupt[2]).

Hugo Grotius († 1645): Das Erbteil = 1. allgemeine

---

[1]) Hoc posterius membrum parabolæ inhumanitatis eos accusat, qui Dei gratiam maligne restringere vellent, quasi miseris peccatoribus invideant salutem. (Harm. Ev. 1667, 210.)

[2]) Pater est Deus, qui omnes creavit, aut Christus homo, qui omnes suo sanguine redemit. Duo filii a S. Gregorio, Hieronymo, Augustino . . . intelliguntur: Judæi et gentiles. Senior, qui semper cum patre mansit, notat Judæos, qui semper Deo ejusque fidei et cultui adhæserunt . . . . . Aptius tamen scopum Christi duo filii significant justos et peccatores, sive illi Judæi sint, sive gentiles: nam peccatores, cum quibus Christus in Judæa versabatur cum murmure Pharisæorum, erant Judæi, non gentiles ut pater. Senior filius notat justos, hoc est tam eos, qui revera erant justi, quam eos, qui se justos æstimabant, venditabant, quales erant Pharisæi et Sadducæi. Junior filius prodigus notat peccatores manifestos et publicos puta publicanos et meretrices, cum quibus Christus comedebat, ut eos lucrifaceret. (In Lucam. 174.)

Güter wie Himmel, Sterne, Erde, Meer und ihre Güter. 2. Die menschlichen Güter wie Gesundheit, Schönheit, Geistesgaben etc.[1]).

Der kluge Haushalter.

(Lc. 16, 1—19.)

Diese Parabel wird zu den „Jüngern" gesprochen, während im Gegensatz dazu die Parabeln im vorhergehenden Kapitel an die Pharisäer gerichtet waren. Doch dürfen wir wohl auch jene Zöllner und Sünder als Hörer der Parabeln im 15. Kapitel mit voraussetzen, da mehrere Züge in diesen Parabeln auf ihre Teilnahme berechnet zu sein scheinen, wie die Schilderung des verlorenen Sohnes und seiner Rückkehr. Nun kommen die Jünger an die Reihe. Auch sie bedürfen einer besondern Ermahnung. Unter „Jüngern" verstehen wir hier nicht nur die berühmten Zwölf, sondern vielmehr den weitern Kreis von Anhängern, unter denen die Zwölf für einen besonderen Zweck ausgewählt waren. Zu der Zahl der Jünger im weitern Sinne dürfen wir zweifellos auch einen Teil jener „Zöllner und Sünder" rechnen, die die Gewohnheit hatten, Jesum zu hören, d. h. sich ihm anzuschließen. Wenn dem so ist, so hat unser Kapitel eine ganz andere Front als das vorige: während sich Kapitel 15 auf die Pharisäer bezieht und gegen ihre Fehler richtet, betrifft Kapitel 16 „die Bekehrten" und hält diesen den Spiegel vor. Ihre Aufgabe besteht nun darin, eine echte Jüngergesinnung in sich heranzubilden, und zu diesem Zweck kommt die Behandlung des Geldes besonders in Betracht. Jesus legt dieser Sache eine besondere Bedeutung bei. Schon früher ist dasselbe Thema in unserm Evangelium in der Parabel von dem „Reichen Toren" Kapitel 12, behandelt worden, und daß Jesus die Reichen öfters tadelt, bedarf keines nähern Nachweises, weil die evangelischen Reden von derartigen Beispielen wimmeln.

[1]) Omnia Dei bona tum communia ut caelum, sidera, terram, mare et quae in his gignuntur, tum populorum et hominum peculiaria, valetudinem bonam, pulchritudinem, robur, ingenii praestantiam, nobilitatem, divitias et si quid his est simile, quibus omnibus pars hominum major flagitiose abutitur. (Annot 753.)

Das Thema ist demnach der Umgang mit Geld oder mit dem irdischen Gut, und die besondere Lage wird die sein, daß unter „den Jüngern“ Jesu nicht wenige Personen vorhanden waren, die durch ihr früheres Betragen einen nicht unbedeutenden Grad von Geldliebe gezeigt hatten. Wenn wir voraussetzen, daß unter den „Jüngern“ auch eine Anzahl von Zöllnern waren, so läßt sich dies sehr leicht verstehen. Betrachten wir nunmehr das Parabel-Bild näher.

Lc. 16, 1. V. 1: „Er aber sagte auch zu den Jüngern: Es war ein reicher Mann, der hatte einen Verwalter, und der wurde ihm angezeigt, daß er ihm sein Vermögen verschleudere.“

Dieser Verwalter ist nach der ganzen Schilderung ein Mann in einer Vertrauensstellung, der die Befugnis hatte, die ganze Verwaltung des Gutes zu leiten, Pachtverträge zu ordnen, Abgaben zu bestimmen, Schulden zu erlassen und überhaupt in allen Angelegenheiten des Gutes als der Stellvertreter des Gutsherrn aufzutreten. Gegen diesen Vertrauensmann wurden Klagen laut.

διαβάλλειν bezeichnet nicht bloß eine unwahre „Verleumdung“, sondern auch mehr oder weniger wahre Beschuldigungen, die zu jemandes Schaden benutzt werden. Obschon bei der Erwähnung der Beschuldigung V. 1 nichts von ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit gesagt wird, geht doch aus der ganzen Darstellung hervor, daß der Gutsherr jedenfalls die Beschuldigung im Wesentlichen für wahr hält, da sie zur Entlassung des Verwalters führt. διασκορπίζειν bezeichnet gemäß dem Sprachgebrauch (cfr. besonders Lc. 15, 13) einen Verbrauch der Mittel zu üppiger Lebensführung. Der Mann war eben ein Verschwender. Und das mußte zu seiner Entlassung führen, wie auch V. 2 gesagt wird.

Lc. 16, 2. V. 2: „Und er rief ihn und sagte zu ihm: Wie muß ich das von dir hören? Gib Rechenschaft von deiner Verwaltung, denn du kannst nicht länger verwalten.“ —

Der Sinn ist: weil er verschwendet hat, muß er entlassen werden. Das steht fest, selbst wenn die Rechenschaft keinen eigentlichen Betrug ergeben sollte. Rechenschaft muß seiner Entlassung wegen abgelegt werden. Die Beschuldigung der

Verschwendung ist demnach wahr gewesen, der Verwalter kann nichts gegen die Entlassung einwenden, und Jesus nennt unumwunden den Mann „den ungerechten Verwalter“ (ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας).

Nun ist der Mann in großer Verlegenheit; doch schreitet er zu ruhiger Überlegung, die er natürlich nicht in Gegenwart des Herrn anstellt, sondern während der Vorbereitung der Rechenschaft „bei sich selbst“ ἐν ἑαυτῷ.

V. 3: „Der Verwalter aber sprach bei sich selbst: Was soll ich machen, da mein Herr mir die Verwaltung entzieht? Graben vermag ich nicht, zu betteln schäme ich mich.“ Lc. 16, 3.

Der Mann sieht der Sache mutig ins Auge. Bittere Armut erwartet ihn, denn nur zwei Auswege scheinen ihm zu Gebote zu stehen, und beide sind doch für ihn gleicherweise ungangbar. Den einen Ausweg bietet harte körperliche Arbeit. Denn er versteht kein Handwerk; völlig unqualifizierte Arbeit, wie etwa Graben, wäre das einzige, was ihm vielleicht Brot schaffen könnte. Allein für den in schwerer körperlicher Arbeit völlig ungeübten Mann ist dieser Ausweg ausgeschlossen. Den andern Ausweg: Betteln verbietet ihm sein Ehrgefühl. Was soll nun der unglückliche Mann tun? Endlich blinkt ihm ein Stern der Hoffnung in der Finsternis entgegen.

V. 4: „Ich weiß, was ich tue, damit sie mich in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich der Verwaltung enthoben bin.“ Lc. 16, 4.

ἔγνων, „nun weiß ich!“ ist gleich dem „Heureka“ des Archimedes. Es besagt, daß er einen Ausweg gefunden hat, bei dem er sich, da er zum Ziele führen wird, beruhigen kann. Er weiß, daß er errettet wird, wenn er sein Vorhaben mit denen, an die er denkt, zur Ausführung bringt. Dann werden sie (das Subjekt wird aus dem Zusammenhang entnommen) ihn in ihre Häuser aufnehmen, wenn er auf dem Trocknen sitzt. Wie er sich die Ausführung dieser schwierigen Aufgabe gedacht hat, erfahren wir durch den Bericht über die Durchführung seines Plans.

V. 5: „Und er rief die Schuldner seines Herrn alle einzeln zu sich und sagte zum ersten: Wieviel schuldest du meinem Herrn?“ Lc. 16, 5.

Es handelt sich also um einen Plan, in dem die Schuldne
seines Herrn eine Rolle spielen. Sie haben Waren aus den Er
zeugnissen des Gutes erhalten und dagegen Schuldbriefe ausge
stellt. Solche Schuldbriefe waren damals nicht, wie bei uns üb
lich ist, in den Händen des Gläubigers, sondern in denen de
Schuldners. Diese werden Kaufleute gewesen sein, die mit de
Erzeugnissen des Gutes handelten; sie können nach der Schilde
rung nicht wohl Pächter gewesen sein, denn solche würde
kaum als χρεοφειλεταί bezeichnet werden. Zudem würden sie sic
zu sehr dem Verdacht des neuen Pächters aussetzen, wenn si
in der geschilderten Weise zu handeln wagten. Wie er nu
weiter mit jenen Schuldnern verfährt, zeigt V. 5b—7. E
fragt einen jeden, wieviel er dem Gutsherrn schuldet.

Lc. 16, 6. 7. V. 6: „Der aber sagte: 100 Bat Öl. Er aber sag
zu ihm: Nimm deinen Brief, setze dich und schreibe so
fort 50. (7) Darauf sagte er zu einem anderen: Du abe
wie viel bist du schuldig? Der aber sagte: 100 Ko
Weizen. Er sagte zu ihm: Nimm deinen Brief un
schreibe 80.“

Zuerst läßt er die Schuldner durch das Nennen der Summ
einen lebendigen Eindruck von der Größe der Schuld erhalte
dann erläßt er ihnen einen beträchtlichen Teil dieser Schuld
Die erlassenen Summen sind verschieden. Die Frage ist nun
Warum verschieden? v. Koetsveld meint, daß hier kein eigent
licher Unterschied besteht. Der Verwalter erläßt 20 Kor Weizen
das ist aber = 200 Bat oder Epha, demnach viermal so vie
Korn wie Öl (= 50 Bat). Allein v. Koetsveld findet mi
Hinblick auf 2. Könige 7, 1, daß dieselbe Menge Öl viermal s
teuer ist wie Weizen. Demnach ist der Geldwert des Erlassene
beidesmal derselbe. Es ist auch recht wahrscheinlich, daß e
jedesmal denselben Erlaß einräumt, um nicht Neid bei den
etwa Begünstigten zu erwecken. Dieses Nachlassen (ungefäh
5 Hektoliter) ist kein eigentlicher Betrug im juristischen Sinn
des Wortes. Denn offenbar hat der Verwalter, solange er sein
Stellung bekleidet, Befugnis, in dieser Sache ganz nach seinem
Gutdünken zu handeln, wie denn augenscheinlich alles ganz
offen zugeht. Der Übergang ὁ δέ V. 7 zeigt, daß der Zweite
gleich nach dem Ersten vorgerufen wird und zwar in Gegen

wart seines Vorgängers, und daß der Herr den ganzen Zusammenhang kennt, wird V. 8 vorausgesetzt; denn sonst hätte er nicht die Klugheit des Verwalters loben können. Die beiden hier erwähnten Schuldner sind jedoch nur als Beispiele vorgeführt. Der Ausdruck ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν (V. 5a): „Er rief die Schuldner seines Herrn alle einzeln zu sich", zeigt, daß er alle Schuldner in derselben Weise behandelte. Das war auch nötig, denn die Hilfe würde nicht ausreichend gewesen sein, wenn er sich nicht eine ganze Schar von Schuldnern verpflichtet hätte. Dieses offenkundige Verfahren, das nicht eben im Interesse des Herrn zu liegen scheint, wird nun trotzdem von diesem selben Herrn gelobt. Denn es heißt

V. 8: „Und der Herr lobte den ungerechten Ver- Lc. 16, 8.
walter, daß er klug getan, denn die Söhne dieser Welt sind gegenüber denen von ihrem Geschlechte klüger als die Söhne des Lichtes."

Hiermit kommen wir auf den Kernpunkt dieser Parabel. Eine Lobrede recht eigentlich paradoxaler Art! Lobrede über den Ungerechten! Lobrede von seiten des Betrogenen! Zwar ist hier sehr stark abstrahiert, nur das Kluge an der Handlung wird gelobt, und dieses Lob wird eben durch jene Ungereimtheit: Lob des Ungerechten, Lob aus dem Munde der Person, deren Interessen durch die gelobte Handlungsweise gekränkt werden — dieses Lob wird dadurch um so stärker pointiert. οἰκονόμος τῆς ἀδικίας ist der gewöhnliche Hebraismus für οἰκονόμος ἄδικος. φρόνιμος bezeichnet klug, mit dem Nebenbegriff von Fürsorge für eigene Interessen. Dieses Lob, das dem Gutsherrn in den Mund gelegt wird, erhält erhöhtes Gewicht durch die von Jesus hinzugefügten Worte: „Denn die Söhne dieser Welt sind klüger etc."

οἱοί mit Genetiv bezeichnet ihren Ausgang und die Stätte, an der sie ihren zu ihrem Wesen stimmenden Wirkungskreis haben. Jene stehen in der gegenwärtigen Zeit, der Welt der Zeitlichkeit mit ihren selbstsüchtigen Interessen, diese gehören dem Reiche des Lichtes mit seiner Reinheit an. Kommt es auf Klugheit, auf vorausschauende Wahrung eigener Interessen an, so ist für die Söhne des Lichtes etwas bei den Söhnen der Welt zu lernen. Auch hier scheint ein Widerspruch vorhanden

zu sein: Die Söhne des Lichts sollten doch klarer als die Söhne der Welt sehen, weil diese ja in der „Finsternis“ wandeln. Aber nein! Ihrem Geschlechte gegenüber in bezug auf die Verhältnisse, in der sie zu andern Söhnen dieser Welt stehen, sind sie trotzdem klüger als die Söhne des Lichtes in entsprechenden Verhältnissen. Insofern sind sie zu loben und insofern verdienen sie als Vorbilder aufgestellt zu werden. Damit sind sie natürlich nicht als Vorbilder überhaupt anzusehen, was eigentlich von selbst ausgeschlossen ist.

Mit dem folgenden Vers, der das Leitmotiv dieser Parabel bildet, wird nun ausgesprochen, welche Lehre für die Jünger aus der vorausgehenden Parabel zu ziehen ist.

Lc. 16, 9. V. 9: „Und ich sage euch: Machet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, daß sie euch, wenn er ausgeht, in die ewigen Hütten aufnehmen.“

„Die ewigen Hütten“ sind die zukünftigen Wohnorte der Seligen, das Ziel des Verlangens für die Jünger Jesu, während das Verlangen der Söhne der Welt nicht über die gegenwärtige Zeit hinausreicht. Während ihre letzten Zufluchtsorte vergänglich sind, sind die Hütten der Söhne Gottes ewig. — Sie sollen für ihre eigene Zukunft sorgen; weil aber diese Sorge nicht zeitlich ist, wird dadurch der etwaige, niedrige Egoismus dieses Strebens abgestreift. Fürsorge für sich selbst ist auch für die Söhne Gottes eine Pflicht, eine ernste Pflicht, die sie von den Söhnen der Welt lernen können. Der Satz V. 9 wird in derselben Weise, mit derselben Formel eingeleitet wie die Anwendung der Gleichnisse 15, 7 und 15, 10. Dadurch wird angedeutet, daß wir es auch hier mit dem Leitmotive zu tun haben. Nachdem wir somit das Leitmotiv festgestellt haben, können wir mit Zuversicht nach unsrer Regel an die Deutung gehen, denn nur die Züge sollen gedeutet werden, die unter den Gesichtspunkt des Leitmotivs fallen.

Aus dem Leitmotiv geht deutlich hervor, daß Jesus seinen Jüngern den Gebrauch von Geld und Vermögen ans Herz legen will, der von ihrem Standpunkt aus richtig und klug ist. Das will er nun durch ein Bild aus dem gewöhnlichen Weltleben beleuchten. Dann aber muß es geschehen von Motiven aus, die unter den Kindern dieser Welt Geltung

haben. Das gehört mit zum Realismus der Schilderung. Das richtige Verhalten soll ferner als kluges, wohlüberlegtes Voraussehen für den Fall, daß der Mammon ausgeht, dargestellt werden.

Deshalb muß die Situation in der Parabel eine solche sein, daß diese Schwierigkeit wirklich als dringende Not vorhanden ist. Somit kommt Jesus auf die Schilderung eines Verwalters, dem seine Stellung gekündigt wurde, und der demnach eine Zukunft ohne Geldmittel vor sich sieht, eine Zukunft, für die er mittels der vorhandenen Hilfsmittel sorgen muß unter Ausnutzung der ihm dargebotenen Gelegenheit. Das entspricht der Stellung, die die Jünger Jesu in bezug auf den Mammon einnehmen müssen. Es wird unvermeidlich eine Zeit kommen, in der ihnen ihr anvertrautes Geld und Gut genommen wird, und in der sie in der peinlichsten Verlegenheit sein werden, falls sie nicht für ihre Zukunft in der künftigen Welt gesorgt haben und zwar eben mit Hilfe des ihnen anvertrauten Mammons. Dieser Mammon muß deshalb klug und mit Rücksicht auf die Zukunft benutzt werden. Die Notwendigkeit wird ihnen eindringlich zu Gemüte geführt durch die Stellung, die der Verwalter bei seiner Kündigung und Abrechnung einnimmt. In der klugen Ausnutzung seiner Befugnisse liegt auch für sie ein Sporn, ihr Dispositionsrecht über das anvertraute Geld auszunutzen, um ihre Zukunft zu sichern. Nun ist der Mammon an sich der „Mammon der Ungerechtigkeit"; die Ungerechtigkeit ist so mit dem Wesen des Mammons verflochten, daß dieser ganz naturgemäß zur Ungerechtigkeit führt, wenn er Selbstzweck ist. Nur dadurch kann die Seelengefahr im Verkehr mit dem Mammon vermieden werden, daß er in und für Gott verwendet wird. Das kann aber nicht in direkter Weise geschehen, sondern er muß für die Vertreter Gottes auf Erden, d. h. die armen, bedürftigen Mitmenschen verbraucht werden. Diese haben in der Tat ein Recht auf einen Anteil am Mammon als Existenzmittel, und wenn ihnen dieses Recht entzogen wird, steht der Mammon um so mehr im Dienst der Ungerechtigkeit, wozu die Versuchung immer groß ist. Deshalb wird durch die Person des seine Entlassung erwartenden Verwalters die Mahnung nahegelegt, daß sich die Jünger mit Hülfe des Mammons Freunde

erwerben, damit sie in der Ewigkeit nicht zu kurz kommen. Daß diese Aufgabe keine Nebensache ist, sondern eine Sache, die das ewige Glück oder Unglück entscheidet, das wird nun durch die Parabel deutlich gemacht. Dies ist der scharf begrenzte Gesichtspunkt, unter dem die Söhne des Lichts und der ungerechte Verwalter verglichen werden können. Es darf uns deshalb nicht irre machen, daß sie in so vielen andern Beziehungen gar nicht verglichen werden können. Über das hier Angegebene hinaus darf man keine weitere Ähnlichkeit suchen. Denn daß hier entschiedene Unähnlichkeiten vorhanden sind, liegt in der Sache selbst, da doch so ungleichartige Größen, wie die Kinder des Lichts und die Kinder der Welt verglichen werden. Demnach können nur ganz vereinzelte Seiten aus dem Wesen der Kinder der Welt als mustergültig hingestellt werden. Also in dem sorgfältigen Voraussehen bei der Benutzung des Mammons, um sich durch dessen Hülfe die Zukunft zu sichern, können und sollen die Kinder der Welt Muster für die Kinder Gottes sein. Allein die Weise, in der diese Fürsorge geschieht, trägt selbstverständlich bei einem Kinde der Welt das Gepräge seines Charakters, dem die Kinder Gottes selbstverständlich weder nachahmen können noch dürfen. Nur so viel sollen sie sich merken: solange sie noch das Verfügungsrecht über den Mammon haben, d. h. solange sie noch leben, sollen sie diesen Mammon mit Hinblick auf die Ewigkeit verwerten, damit sie in die ewigen Hütten aufgenommen werden. Dazu kann und soll der Gebrauch des Mammons dienen.

Wird nun näher gefragt, wie man den Mammon verwenden soll, so erhielten wir schon Lc. 12, 21 die Antwort, daß es gilt, εἰς θεὸν πλουτῶν zu sein — seinen Reichtum zu benutzen mit Gott als Ziel. Allein, wie oben gesagt, Gott kann man mit Geld nicht beikommen, dagegen können wir seine armen Kinder in dieser Welt erreichen. Soviel wir einem jener geringsten Brüder Jesu getan, haben wir Christo getan (Mt. 25, 40). Deshalb liegt hierin eine Aufforderung, den Mammon zum Dienste der armen Kinder Gottes zu benutzen, der Stiefkinder der Welt und des Schicksals auf Erden. Geschieht das nicht, so wird der Mammon ausschließlich der Träger der Ungerechtigkeit. Jene Geringen aber sind dazu da, um durch ihr Zeugnis über

den rechten Gebrauch des Mammons die ewigen Hütten für die Jünger Jesu zu eröffnen. Das ist augenscheinlich die richtige Auffassung. Denn daß jene Freunde = Gott seien, ist nur ein von dogmatischen Voraussetzungen aus geschaffener Unsinn.

Ein Bedenken allerdings meldet sich, und zwar fließt dies aus den Voraussetzungen des Bildes selbst. Man könnte sagen: aber der anvertraute Mammon ist ja Gottes Mittel. Hat es irgend einen Sinn, Gottes Mittel selbstsüchtig zum Erwerb von Vorteilen für sich zu benutzen? Das stimmt auch mit der Lage in der Parabel überein, wo ja der Verwalter sich selbst Vorteile erkauft auf Kosten des Herrn. Allein diese Schwierigkeit löst sich bei der Deutung. Der Verwalter in der Parabel war nur der Form nach im Recht, der Sache nach dagegen im Unrecht, indem er sein Dispositionsrecht im eigenen Interesse gegen die Interessen des Herrn benutzte.

Die Jünger Jesu dagegen werden, indem sie dem Verwalter nachahmen, sowohl formell wie sachlich im Recht sein. Indem sie nämlich den ihnen von Gott anvertrauten Mammon zur Erleichterung der Not der geringern Kinder Gottes in der Welt benutzen, handeln sie nicht gegen die Interessen, gegen den Willen Gottes, sondern sie handeln vielmehr in seinem Geiste und so, wie er selbst handeln würde. So würde er selbst handeln, wenn er persönlich diesen Mammon verwalten würde. Auf diese Weise wird der Mammon aus dem Dienste der Ungerechtigkeit erlöst und in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt. Der Mammon, der die Herzen zu scheiden pflegt, wird ein Mittel, um sie zu vereinigen. Der Mammon, der die Herzen von Gott zu entfernen pflegt, zieht sie zu ihm hin, nämlich als dem eigentlichen Urheber der Hülfe und als dem, dem die Helfenden eigentlich ihr Geld und ihr Herz opfern. Deshalb ist eine derartige Benutzung anvertrauter Geldsummen weder formell noch reell ein Betrug gegen Gott, sie bedeutet vielmehr im Gegenteil ein Erwerben von Freunden zugleich für Gott und sich selbst.

Sein Gut auf diese Weise zu opfern, setzt natürlich ein Herz voraus, das Gott geopfert ist, und deshalb kann dies Verfahren wirklich ein Mittel sein, durch das man sich einen Platz in den ewigen Hütten erwirbt.

Damit sind alle die Züge, die nach dem Leitmotiv ausge-

legt werden sollen, als richtig und zutreffend nachgewiesen, und wie gewöhnlich hinkt nichts in dem Bilde. Selbst das, was im Bilde Ungerechtigkeit ist, ist es in der Sphäre der Deutung nicht.

Es bleibt noch übrig, die Gnomen zu betrachten, die V. 10 bis 13 mit der Parabel von dem klugen Verwalter in Verbindung gesetzt sind.

Es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß diese Gnomen echt in dem Sinne sind, daß sie von Jesus herstammen. Sie tragen das Gepräge der Echtheit und stehen in vollem Einklang mit andern Worten und Meinungen Jesu. Die zwei ersten Gnomen stimmen vorzüglich mit dem Hauptgedanken der Talentparabel Mt. 25, 14—30 und besonders mit V. 21 und 23: Gut, du braver und treuer Knecht, du bist über wenigem treu gewesen, ich will dich über viel setzen; gehe ein zu deines Herrn Freude. Die letzte Gnome (V. 13) finden wir wortgetreu Mt. 6, 24 wieder, also in der Bergpredigt und zwar in Verbindung mit der „Paradoxe“: Sehet die Vögel des Himmels, achtet auf die Lilien des Feldes.

Eine andere Frage ist die, ob diese Gnomen von Jesus in der Verbindung gesprochen sind, in der sie hier stehen. Wenn jedenfalls die eine von Mt. in einer ganz andern Verbindung gebraucht ist, und wenn es ferner überhaupt zweifellos ist, daß die evangelischen Referate oft Gnomen Jesu in einer Verbindung wiedergeben, in die sie nach der Meinung des Evangelisten oder seiner Quelle hineinpaßten, während der ursprüngliche Zusammenhang augenscheinlich schon vergessen war, was u. a. daraus ersichtlich ist, daß die verschiedenen Quellen sie in verschiedenen Verbindungen anbringen, so scheint viel dafür zu sprechen, daß unsere drei Gnomen hierher nur von der Überlieferung oder dem Evangelisten gestellt sind.

Ist das nun der Fall, so kann der Grund nicht schwer zu finden sein. Das Gleichnis von dem Verwalter mußte wegen seiner innern Paradoxie schon der Gemeinde der ersten Zeit sehr rätselhaft und problematisch vorkommen. Der Gedanke liegt nahe, daß unsere Gnomen Versuche sind, das Gleichnis zu deuten. Die Überlieferung, die offenbar sehr treu ist, hat die ursprüngliche Gnome am Schluß des Gleichnisses bewahrt und sie mit der bezeichnenden Einleitungsformel: „Und ich sage

Euch“ angeknüpft. Allein diese Formel hat eben nicht die Paradoxe aufgehoben, sondern sie erst recht hervorgehoben. So hat man sich denn gefragt: bedarf nicht diese Parabel einer andern, einer wirklichen Erklärung? Es ist nämlich das Charakteristische jener neuen Gnomen, daß sie, als Leitmotive betrachtet, wirklich das Paradoxale in unserm Gleichnis aufheben würden. Die erste enthält den Grundsatz von der Treue in der Verwendung des Mammons, als Zeichen dafür, daß man auch mit dem Ewigen treu sein wird. Wer dagegen in der Verwendung des Mammons (dem Geringern) untreu ist wie jener Verwalter, der wird eben auch untreu sein, wo es sich um ewige Werte handelt. Deshalb dürfen sich die Jünger keineswegs von dem Gleichnis dazu verleiten lassen, in der Verwendung des Mammons untreu zu sein. Das lautet wie eine Einschränkung, eingeführt durch einen Grundsatz, der so wenig auffällig wie möglich klingt. Es könnten daher jene Sätze recht wohl Zusätze der Tradition oder des Evangelisten sein. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß man sie mit Goebel als eine Erklärung der Frage auffassen könnte: Wie kann dem Mammon eine so große Bedeutung beigelegt werden, wie es V. 9 geschieht? Die Antwort folgt V. 10, 11: Weil auch der Mammon in seiner ganzen Geringfügigkeit doch eine gute Probe für die Fähigkeit der Jünger abgibt, die großen und wahren ewigen Werte recht zu verwenden. Daß Jesus öfter auf den Umgang mit dem Mammon als auf eine solche Probe hingewiesen hat, darauf deutet ja auch u. a. die Parabel von dem reichen Toren Lc. 12. Überhaupt war der Umgang mit dem Mammon für Jesus ein tief eingreifendes praktisch-ethisches Problem. Vgl. auch die folgende Parabel. V. 13 enthält einen Wink über die Gefährlichkeit des Mammons, der indessen von dem Hauptgedanken des Textes ferner abliegt, wenn es nicht eine hinzugefügte Deutung ist.

Sei dem wie ihm wolle: das Gesamtbild von Jesus als Redner, in dem die Verwendung von änigmatischen Maschalformen ein bezeichnender Zug ist, deutet darauf hin, daß er wirklich eine Paradoxie bezweckt hat.

Jülicher meint: Jesus habe diese Parabel gesprochen, um das Gewissen jedes seiner Hörer auf das rechtzeitige Erwägen des τί ποιήσω ἵνα ... δέξωνταί με hinzulenken. Allein Lucas habe eine andere Auffassung von der Parabel gehabt, und verschiedene andere hätten in den hinzugefügten Gnomen Deutungsversuche zum besten gegeben.

Jülichers Deutung scheint uns sehr fern zu liegen. Daß hier nicht an Umgang mit irdischem Gut gedacht sei, dürfte wohl niemand behaupten, der nicht zuerst durch eine vorgefaßte Meinung auf einen Seitenweg geführt ist. Daß V. 8 und V. 9 zwei verschiedene Deutungen bilden, wird nicht im Text angedeutet. Wenn wirklich V. 10—13 andere Deutungsversuche sind und nicht vielmehr Gnomen mit Reflexionen über dasselbe Thema, den Gebrauch des Mammons, so ziehen wir jedenfalls die paradoxale Deutung als die wahrscheinlich richtige vor, teils weil eine solche sich am schwierigsten erdichten läßt (eine erdichtete Deutung enthält schwerlich Rätsel), teils weil sie sich dem Text am besten anschließt und ihm einen bedeutenden Inhalt gibt. Außerdem wird V. 9 mit der bei Lucas für Deutungen eigentümlichen Formel λέγω ὑμῖν eingeleitet.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Beda († 735): Die Weisen dieser Welt sollen lernen, wie albern ihre Weisheit ist, und zum Suchen nach der Weisheit Gottes getrieben werden. V. 9: Die, welche die Mahlzeiten des Geistes schenken, werden noch sicherer ihren Lohn erwarten können[1]).

Calvin († 1564): Hier sieht man, wie albern es ist, jeden einzelnen Zug deuten zu wollen. Denn es ist nicht lobenswert, von dem Gute anderer zu geben, und hieße sich gefallen lassen, von einem Schurken geplündert zu werden. Nur das soll gesagt werden, daß die Kinder der Welt fleißiger sind in der Für-

[1]) Audiant sapientes hujus sæculi, ut stultam sapientiam deserere et sapientem Dei stultitiam discere queant . . . . v. 9 quanto magis his, qui spirituales largiuntur epulas, qui dant conservis cibaria, suo tempore certissima debent spe summa retributionis erigi. (In Lucæ Ev. 530. 31.)

sorge für eigenen Vorteil als die Kinder des Lichtes in der Sorge für die ewige Seligkeit[1]).

Maldonatus († 1580): Hier eine Schlußfolgerung a minori ad majus. Wenn der betrogene Herr die Pfiffigkeit des Verwalters lobt, wie viel mehr verdient es Lob, wenn ihr, nicht durch Unrecht, euch die Armen zu Freunden machet[2]).

Cornelius a Lapide († 1637) Anwendung: Wir werden daran erinnert, daß wir nicht Herren, sondern Verwalter der Güter sind. Darum müssen wir sie klug austeilen und Rechenschaft ablegen. Wer sein Gut durch schlechten Gebrauch verschleudert, ist ebenso schuldig[3]).

---

[1]) Hic etiam cernere promptum est, si quis in singulis particulis instat, stulte facturum. Nam quum ex alieno largiri res minime sit laude digna, quis æquo animo feret ab improbo nebulone sibi eripi, quod pro sua libidine condonet . . . . Sed hoc tantum voluit Christus, quod subjicit continuo post, homines profanos et mundo addictos in curandis vitæ caducæ rationibus magis esse industrios et solertos quam filii Dei de coelesti æternaque vita solliciti sunt vel ad ejus studium et meditationem intenti: . . . Quam enim turpe est, filios lucis, quibus Deus spiritis verboque suo affulget, torpere ac negligere spem æternæ beatitudinis sibi allatam, quum tam cupide mundani homines ad sua commoda ferantur, tamque providi sunt atque acuti? (Harm. Ev. 165.)

[2]) Hoc enim ipsum concludere Christus volebat quasi a minori ad majus. Si ille villicus ab illo ipso Domino suo, cui fecerat injuriam, laudatus est, quod rem suam ingeniose prudenterque egisset, ut se debitis liberaret, fore, ut multo magis laudentur a Deo, qui non ejus injuria sed potius voluntate pauperes sibi amicos facerent, ut Euthymius interpretatur. (Com. in IV. Evv. T II, 276.)

[3]) Applicatio: Ponit hic Christus divites ceterosque omnes, ut meminerint, se non esse pleno jure dominos, sed tantum dispensatores bonorum Dei, ideoque prudenter et sedulo illa expendant per eleemosynas, ut per eas peccato expient ac Dei rationem villicationis suæ æque ac aptum et facultatem exactam reddere possint itaque ab eo laudari, beari et præmiari mercentur. Neque alia ratione villicus hic nobis imitandus proponitur; nam in fraude et injustitia, quam hero suo intulit, neminem licere eum imitare clarum est. Sicut audistis villicum, qui bona heri dissiparat ideoque amovendus erat ab hero a villicatione, sua per opes iniquitatis sc.: inique et injuste a se usurpatas et hero suo surreptas eleemosynam facere debitoribus heri sui, ut amotus ab officio ab iis in domum reciperetur et aleretur . . . . sic et vos, qui opes dotesque vobis a Deo datas male iis utendo dissipastis per mammonam sc.: opes iniquitatis sc.: iniquas . . . . non ob rapinam et furtum, uti fuere illae istius villici, sed alio titulo et

Hugo Grotius († 1645): Im Fleiß und im Eifer ist der Gleichheitspunkt. Dann argumentum a minori ad majus[1]).

Paulus († 1851): Besonders fordert pflichtmäßige Klugheit von den wahrhaft Aufgeklärten, daß sie sich in jeder dem Guten beförderlichen Verwendung ihres ohnehin so vielem Unrecht ausgesetzten Vermögens nicht von den Weltklugen übertreffen lassen.

In solcher kann, wie Jesus hier zeigt, oft der Bessere aus der Betriebsamkeit der Bösen zum Bösen, sich eine Lehre nehmen .... Auch den Bösen ist Gutes abzulernen. Scheidet nur im Bösen das Böswollen von der dazu gebrauchten Verständigkeit, und lernet diese ebenso sehr für das Gutwollen anzuwenden .... (Exeg. Handb. ü. die 3 ersten Evv. 2, 366).

Olshausen († 1839): Der unredliche Haushalter ist nicht sowohl ein Sinnbild als ein Beispiel eines Menschen, der in der Sphäre der Ungerechtigkeit und Sünde die Tugend der Klugheit übt und sich dadurch Lob verdient selbst von dem, den er betrogen hat. Von ihm soll der Christ lernen, Klugheit zu üben, aber in der Sphäre der Gerechtigkeit.

Seine Klugheit soll in Treue bestehen, während die Klugheit der Weltkinder in Untreue besteht. (Bibl. Com. üb. sämtl. Schr. d. n. T.s, 1853. I, 678—79.)

Der reiche Mann.

Lc. 16, 19—31.

Lc. 16, 19. V. 19: „Es war aber ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und Byssus und genoß sein Leben alle Tage im Glanze.“

---

respectu facite eleemosynam pauperibus, ut cum per mortem defeceritis et amoti fueritis ab hoc vita ejusque officio, ipsi vos recipiant in æterna cæli tabernacula. (Com. in IV. Ev. Antwerp. 1637, S. 184.)

[1]) Quamvis in facto iniquo non potuit Dominus non probare solertiam dispensatoris atque in hac solertia sita est vis similitudinis, non in facti improbitate. Sed a minori ad majus argumentum ducitur. Si laudabilis solers improbitas, quanto magis prudentia cum virtute conjuncta. Si homo improbus assiduus flagitionibus movetur, quanto magis bonis ille Deus constanti prece ... καὶ λέγω, hac connexione Chr. significat bonorum quæ possidentur, non tam proprietarios nos esse quam dispensatores. Seneca: Quid tamquam tuo parcis? Procurator es? (Annot. 757. 58.)

Mit diesen Worten wird uns mit überraschender Deutlichkeit der Mann vorgestellt, der in der ganzen Parabel die Hauptperson ist. Trotz der Knappheit der Schilderung steht uns doch der Mensch in seiner ganzen Eigenart klar vor Augen.

Erstens atmet sein äußeres Auftreten — leere Eitelkeit. Denn Purpur, dieses teure, feine, mit dem kostspieligen Stoff der Purpurmuschel gefärbte wollene Zeug, und Byssus, jenes nicht weniger teure, strahlende Linnen, gehörte zur fürstlichen Tracht, und da der Reiche ein Privatmann war, so hat demnach seine Eitelkeit in der Kleidung das denkbar höchste Maß erreicht. Er ist nicht mehr ein Mann, von dem man vielleicht sagen könnte, daß er in bezug auf seinen Anzug etwas zu weit gehe. Nein, er ist als ein Mann gekennzeichnet, der zu törichter Selbstüberhebung neigt und als einer, der seine Seele mit sinnloser Eitelkeit erfüllt hat.

Dieser Eitelkeit im Anzug entspricht auch seine übrige Lebensführung. εὐφραίνομαι bezieht sich, wie die Parabel von dem verlorenen Sohn zeigt, besonders auf die Freuden der Tafel. Wie dieselbe Parabel uns lehrt, sind diese Freuden der Tafel an sich nicht gerade sündhaft. Allein wenn sie, statt den Feierstunden des Lebens vorbehalten zu bleiben, eine alltägliche Gewohnheit werden, so hören sie auf, unschuldig zu sein. Und wenn diese tägliche Gewohnheit zugleich mit äußerm Prunk verbunden wird, so heißt das, das Leben mit etwas ausfüllen, was nichts einträgt und deshalb verderblich ist, während es gleichzeitig Hochmut und unhaltbare Überschätzung des eigenen Wertes nährt. Aber selbstverständlich: in den Augen der Welt stehen solche Menschen groß da. Sie werden umschmeichelt, und man macht ihnen den Hof, solange sie ihre kostspieligen Gesellschaften halten. Ein solcher Weltmensch ohne Lebensaufgaben höherer Art, ohne Ernst des Charakters, ohne wahre Lebenswürde, aber prunksüchtig aufgeblasen, eitel bis zur Narrheit —, ohne eigentliche Bosheit, aber auch ohne innern Wert: ein solcher Mensch steht in der Person des reichen Mannes in dieser Parabel vor uns.

Dieses Bild tritt durch einen Gegensatz nur noch greller hervor.

Lc. 16, 20. 21. V. 20. 21: „Ein Armer aber, namens Lazarus, lag vor seinem Tore, mit Geschwüren behaftet, und hätte sich gerne am Abfall vom Tische des Reichen gesättigt; selbst die Hunde kamen herbei und leckten seine Geschwüre."

Die Lesart, die wir hier mit Tischendorf befolgen, läßt Lazarus eine Nebenperson sein, sozusagen ein Appendix zu dem Reichen, ein Zubehör, wie es in der Umgebung eines Reichen gewöhnlich zu finden war.

ἐβέβλητο bezeichnet die Hilflosigkeit des Mannes. Er ist nicht imstande gewesen, selbst zu dem Hause des Reichen zu gehen, sondern seine Helfer haben ihn als eine beschwerliche Last dorthin geworfen. Gleichzeitig wird er als ein Mensch in der tiefsten Erniedrigung geschildert. Von unwilligen Händen getragen, fast gegen seinen Willen hingeworfen, dazu mit Geschwüren abschreckender Art behaftet, verhungert, sodaß er mit dem, was man ihm wie einem aufdringlichen Hunde hinwarf, vorlieb nehmen mußte, ja selbst der Zudringlichkeit der Hunde ausgesetzt — so liegt dieser Mann in größter Not da. Denn in dem Zusatz von den Hunden soll zweifellos ausgedrückt werden, daß er sich nicht einmal der Zudringlichkeit dieser abscheulichen Tiere erwehren konnte. Daß dies der Sinn des Satzes ἀλλὰ καὶ etc. ist, das beweisen eben diese Worte ἀλλὰ καὶ, die nur einen Zuschuß zu den Plagen des Lazarus einleiten können, indem sie gleichzeitig den Gegensatz zu der üppigen Lebensführung des Reichen hervorheben. Wenn irgend einer, so mußte dieser Mann das Erbarmen hervorrufen. Aber statt dessen kümmern sich die Menschen so wenig um ihn, daß es sogar den Hunden, die in den Augen der Morgenländer so unreine Tiere waren, möglich wird, den unglücklichen Menschen zu belästigen. Dieses Mangels an Teilnahme macht sich der reiche Mann ebenfalls schuldig. Auch dieser Zug beleuchtet seinen Charakter. Damit ist jedoch nichts von dem inneren moralischen Charakter dieses Bettlers gesagt, und das könnte auffallend erscheinen. Denn man fragt unwillkürlich nach diesem Moment, um so mehr, als der Reiche nach dieser Richtung ausdrücklich geschildert wird. Dieser Zug durfte indessen, wenn wir näher zusehen, nicht fehlen, und er wird auch in dem

Namen des armen Mannes angedeutet. Er ist der einzige in allen Parabeln Jesu, der mit Namen genannt wird, und das beweist, daß dieser Zug auf besondrer Absicht beruht. Man hat freilich daran gedacht, daß Lazarus vielleicht eine wirkliche lebende Persönlichkeit gewesen sei, die die Zuhörer kannten, etwa eine Straßenfigur aus Jerusalem oder ähnliches. Das ist indessen unwahrscheinlich. Es widerstreitet der Gewohnheit Jesu, und es wäre nicht eben unbedenklich gewesen, das Schicksal lebender Personen nach dem Tode so freimütig darzustellen, besonders weil man sich in diesem Falle denken müßte, daß auch der reiche Mann nach dem Leben gezeichnet worden wäre. Ein solcher Mangel an Takt und Zartgefühl ist mit dem Bilde Jesu unvereinbar, das uns die Evangelien sonst zeichnen. Ganz anders steht es, wenn der Name einen Zug in der Parabel bedeutet, der sonst fehlen würde. Und wir haben gesehen, daß ein solcher wirklich vermißt wird.

Was bedeutet nun Lazarus? Man hat an die Ableitung לֹא עֵזֶר = ohne Hilfe gedacht. Allein, wie Goebel bemerkt, würde das der Schilderung nichts Neues hinzufügen, und es wäre in diesem Falle unbegreiflich, warum dann der Name wider alle Gewohnheit genannt wird. Ganz anders, wenn man hier den wohl bekannten Namen Eleazar אֶלְעָזָר, bei den Rabbinen zu Lazar לְעָזָר zusammengezogen, wiederfindet. Da der erste in LXX zu Ἐλεάζαρος gräzisiert wird, so muß der letzte auf griechisch Lazaros Λάζαρος lauten. Dann aber bedeutet der Name: „Gott ist Hilfe“, und der Mann wird als einer bezeichnet, der seine Hilfe bei Gott sucht. Dazu stimmt sehr gut sein späteres Schicksal jenseits des Grabes, das durch sein irdisches Elend allein nicht genügend begründet wäre. Der Gegensatz zu dem Reichen wird damit vollständig. Jener hatte mehr als genug an seinem Reichtum und dessen Genüssen und an der Eitelkeit. Dieser sucht sein ganzes Heil in Gott.

Nun ist auch der Wechsel des Schicksals, der mit dem Tode für beide eintritt, vollständig begründet.

V. 22: „Es geschah aber, daß der Arme starb und von den Engeln getragen wurde in Abrahams Schoß; es starb aber auch der Reiche und wurde begraben.“ Lc. 16, 22.

Lazarus stirbt, seine Seele wird von dem Körper getrennt, und das Leben der Seele setzt sich in der Seligkeit jenseits des Grabes fort. Denn das bedeuten die Worte „in Abrahams Schoß“ oder „an Abrahams Brust“. Abraham ist eben in den Augen der damaligen Juden der Mittelpunkt des Paradieses. Sah sich doch der Jude auf Grund seiner Zusammengehörigkeit mit ihm als Erbe des ewigen Lebens an. Da hier eine Erhöhung bezeichnet werden soll, die auch für die Pharisäer, an welche unsere Parabel besonders gerichtet wird, vollen Wert hat, so passen die Worte „Abrahams Schoß“ ausgezeichnet.

Auch der Reiche stirbt, und es wird von ihm gesagt, daß er „begraben wurde“. Damit sollte nach der Meinung einiger ausgesagt werden, daß ihm eine ehrenvolle Beerdigung zuteil wurde, daß ihn, wie es bei reichen Leuten zu geschehen pflegt, Glanz und Pracht bis zur letzten Ruhestätte begleiteten. Allein dann hätte man erwarten müssen, daß das Glanzvolle durch λαμπρῶς oder ein ähnliches Wort hervorgehoben wäre.

Besser ist die Sachlage (mit Goebel) so aufzufassen, daß mit der Beerdigung das traurige Ende des reichen Mannes bezeichnet wird: hier im Grabe kann ihn sein Reichtum nicht mehr freuen. Hier verwelkt jeder Kranz, hier endet, hier verblaßt der Glanz der Erde unter den Greueln der Verwesung. Hier nimmt der große Mann nur einen kleinen Platz neben denen ein, die er im Leben verachtet hat. Da hier augenscheinlich bezweckt wird, den Gegensatz zwischen Lazarus und dem Reichen hervorzuheben, so paßt diese Auffassung gut. Auch im *symbolum apostolicum* bezeichnet die Beerdigung den Schlußstein und die Besiegelung des vernichtenden Wirkens des Todes, die tiefste Stufe der Erniedrigung.

Allein die Geschichte jener Männer in ihrem Gegensatz setzt sich auch jenseits des Grabes fort.

Le. 16, 23. V. 23: „Und im Hades hob er seine Augen auf, da er Qualen litt, da sieht er Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schoß.“

Hades ist das alttestamentliche Scheol, das man sich zur Zeit Jesu in zwei Teile zerfallend vorstellte: in den Ort der Qual, von den Rabbinen und von Jesus mit Gehenna bezeichnet,

und den Ort der Seligkeit von Jesus und seinen Zeitgenossen „Paradies“ genannt (פַּרְדֵּס oder גַּן־עֵדֶן).

Also nicht schon durch die Bezeichnung Hades, sondern erst durch die Worte ὑπάρχων ἐν βασάνοις, „da er Qualen litt“, wird ausgedrückt, daß der Reiche in die Hölle gekommen ist. Das Aufheben der Augen, das mit dem Erleiden der Qualen in Verbindung gesetzt wird, will also aussagen, daß er verzweifelte Blicke nach Hilfe um sich warf. Und gerade da fallen seine Augen auf Abraham; aber obgleich dieser die Quelle der Hilfe ist, muß er gleichzeitig des Gegensatzes zwischen einst und jetzt inne werden. Denn dort, wo sein Auge nach Hilfe sucht, findet er Lazarus in Abrahams Schoß. Das nach Hilfe spähende Auge stößt unwillkürlich auf Lazarus, den einst so hilflosen, den er ohne Hilfe liegen ließ, der aber seine Hilfe bei Gott suchte und sie deshalb bei ihm gefunden hat. Damit ist ausgesprochen, daß die Vergeltung eingetreten ist. Er selbst war einst gefühllos gegen den Hilflosen, deshalb ist nunmehr der Hilflose selig und der Unbarmherzige hilflos. Daß hier von Zunge, Finger, Feuer und Wasser gesprochen wird, ist darin begründet, daß diese körperlichen Vorstellungen notwendig sind, um die Qual zu veranschaulichen. Ohne äußere Mittel kann keine greifbare volkstümliche Auffassung erreicht werden. Allein noch direkter sollen die Rollen der zwei Männer ausgetauscht werden. Während sich Lazarus früher gerne von dem, was vom Tisch des Reichen abfiel, gesättigt hätte, verlangt nun der Reiche, daß Lazarus seine Fingerspitzen ins Wasser tauche und ihm die Zunge kühle.

V. 24: „Und er rief: Vater Abraham, erbarme dich meiner und schicke Lazarus, daß er die Spitze seines Fingers ins Wasser tauche und mir die Zunge kühle, denn ich leide Pein in dieser Flamme.“ Lc. 16, 24.

Das führt die Vertauschung der Rollen weiter aus, und es enthält dies zugleich ein indirektes Urteil über die frühere Handlungsweise des Reichen gegen Lazarus. Der Reiche findet es jetzt selbstverständlich, daß der Glückliche dem Unglückseligen zu Hilfe eile! Wie wenig hat er das in seinem Leben verstanden! Sein Hilferuf richtet sich an Abraham, der selbstverständlich, ganz nach der Anschauung der Juden, als der Leiter des Paradieses betrachtet wird, wie er dessen Mittelpunkt ist.

Ohne Auftrag von Abraham, denkt er, ist Lazarus nicht befugt, herüberzukommen. Es liegt demnach in seinen Worten keine dauernde Geringschätzung der Person des Lazarus als eines, über den er fortwährend verfügen könne (Bengel, Osterzee, Lange), sondern nur die früher erwähnte sinnvolle Umkehrung des Verhältnisses, daß der Reiche nun der Hilfe des Lazarus bedarf und nach ihr verlangt. Den in Abrahams Schoß Erhöhten geringzuschätzen, wäre Widerspruch in sich selbst. Seine Bitte ist demütig, er verlangt nicht viel, er gründet sie auf nichts andres als auf das Recht der Not (Vater, erbarme dich meiner). Abraham, sein eigener Stammvater, kann nicht hart gegen seinen Sohn bleiben. Allein seine Bitte ist vergebens.

Lc. 16, 25. V. 25: „Abraham aber sagte: Kind, gedenke, daß du dein Gutes abbekommen hast in deinem Leben und ebenso Lazarus das Böse; jetzt aber wird er hier getröstet, du aber leidest Pein.“

Abrahams Antwort ist nicht nur eine einfache Absage, sondern sie enthält zugleich eine Begründung, durchbebt von väterlichem Mitgefühl, das schon in der Anrede: „mein Kind!“ durchklingt. „Du hast dein Gutes abbekommen.“ Man denkt sich die Schalen des Schicksals mit einem bittern und einem süßen Getränk gefüllt, ein gewisses Maß von jenem und diesem kommt jedem Menschen zu. Niemand kann billigerweise nur Süßes oder ausschließlich gute Dinge von seinem Schicksal erwarten. Nun hat der Reiche den guten Teil seines Schicksals schon während seines Erdenlebens erhalten, und zwar nach eigener Wahl: es waren eben solche Güter, die er schätzte. Nun muß er sich gefallen lassen, auch den bösen Teil des Schicksalsbechers zu leeren. Mit Lazarus ist das Umgekehrte der Fall. Daß daher jetzt die Rollen vertauscht sind, ist auf Grund der Billigkeit nur unwiderleglich gerecht. Die ausgleichende Gerechtigkeit liegt diesem Gedankengang zu grunde — im Grunde derselbe Gedanke, der in Kants Ethik der leitende ist und nach ihm die Grundlage für den einzig gültigen Gottesbeweis bildet. Ein so gewaltiger Gedanke liegt in den einfachen Worten, die Abraham spricht. Die Worte müssen prinzipiell gemeint sein (gegen Goebel) und sind nicht nur für diesen bestimmten Fall gültig. Denn wozu sollen denn die

Worte bestimmt sein, wenn nicht dazu, den Sachverhalt durch ein allgemeingültiges Prinzip zu rechtfertigen? Allein, außer dem Billigkeitsgrund ist noch ein anderer vorhanden, der die Erfüllung jener Bitte unmöglich macht.

V. 26: „Und über alledem besteht zwischen uns und euch eine große Kluft, auf daß die von hier zu euch hinüberwollen, es nicht können, noch die von dort zu uns gelangen." Lc. 16, 26.

Der letzte Absichtssatz ist etwas verkürzt und ist so auszufüllen: οἱ (ἐκεῖ ὄντες) ἐκεῖθεν μὴ πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν.

Dies ist also ein physisches Hindernis unüberwindlicher Art, das man einfach hinnehmen muß. Und doch ist auch dies zuletzt in einem sittlichen Gesetz begründet. Es soll einer Vermischung dieser zwei Welten vorbeugen, die in ihrem Wesen so verschieden sind, daß eine Vermischung ihrer Elemente die bestehende Harmonie vernichten, im Reiche der Seligen ändern und der Seligkeit selbst Eintrag tun würde. Deshalb ist dieser Abgrund befestigt, so unerschütterlich wie ein Weltgesetz. Daß hier von einer Kluft gesprochen wird, während die Rabbinen von einer scheidenden Wand reden, kommt daher, daß das ganze Bild hier die Möglichkeit fordert, von dem einen Teil des Hades in den andern hinüberblicken zu können, und daher muß das Scheidende, das auch nach der Lehre der Rabbinen vorhanden war, hier als eine Kluft, ein Abgrund gedacht werden. Es ist zu beobachten, daß diese beiden Vorstellungen, die Jesu und die der Rabbiner, Bilder sind, deren Gemeinsames die Vorstellung ist, daß die beiden Welten unüberwindbar voneinander geschieden sind. Darin liegt das Wesentliche.

Der Reiche erkennt nun auch die Unmöglichkeit seines Verlangens. Denn er gibt es auf, für sich selbst etwas zu bitten, er bittet vielmehr nur noch für seine Brüder.

V. 27. 28. „Er aber sagte: so bitte ich dich denn, Vater, daß du ihn in das Haus meines Vaters schickest — denn ich habe fünf Brüder —, auf daß er sie beschwöre, damit sie nicht auch an diesen Ort der Qual kommen." Lc 16, 27. 28.

οὖν — weil Lazarus nichts für mich tun kann, also schicke ihn in das Haus meines Vaters. Er erinnert sich, daß er noch fünf Brüder hat. Der Zweck dieser Sendung des Lazarus wäre,

vor den Brüdern Zeugnis, eindringliches Zeugnis abzulegen, διαμαρτύρηται.

Was der Gegenstand des Zeugnisses sein soll, wird nicht gesagt, kann aber aus der Absicht der Sendung erschlossen werden, die ja vorbeugen will, daß es den Brüdern ebenso schlecht wie ihm selbst ergehe. Demnach muß der Gegenstand des Zeugnisses der sein, daß ihr Bruder am Ort der Qual ist. Dadurch sollten sie getrieben werden, ihr Leben zu ändern und so diesem Schicksal zu entgehen.

Man fragt unwillkürlich: Warum wird jener Zug in die Parabel eingefügt? Zweifellos, um die Hauptperson zu charakterisieren, aber kaum um ihn als barmherzig hinzustellen. Dagegen liegt der Gedanke nahe, daß damit indirekt ausgesagt werden soll, der Reiche habe nach seiner Meinung in seinem Leben nicht eindringlich genug Zeugnis vernommen, womit also eine Anklage gegen Gott ausgesprochen wird, der ihn dieses schreckliche Schicksal erleben läßt. Aus dem Folgenden geht nämlich seine Meinung hervor, daß für seine Brüder das Zeugnis des Moses und der Propheten nicht hinreiche. Er zieht diese Schlußfolgerung aus seinem eigenen Erlebnis und muß demnach meinen, daß auch für ihn das Zeugnis ungenügend gewesen sei.

Abraham aber, der Jesu Meinung ausspricht, ist andrer Ansicht.

Lc. 16, 29. V. 29: „Abraham aber sagte: Sie haben Moses und die Propheten; sie mögen auf die hören.“

Obschon die heilige Schrift Alten Testaments keine direkte Mitteilung davon enthält, daß die Höllenstrafe droht, so zeugt sie doch hinreichend von der Strafwürdigkeit eines Lebens in lauter Üppigkeit und in Unbarmherzigkeit gegen den notleidenden Nächsten. Für diesen Punkt enthalten Moses und die Propheten wirklich das Nötige. Der Reiche will sich aber mit dieser Erklärung nicht begnügen.

Lc. 16, 30. V. 30: „Er aber sagte: Nein, Vater Abraham, sondern wenn einer von den Toten zu ihnen kommt, werden sie Buße tun.“

Der Sinn ist: Nein, Vater Abraham, an Moses und die Propheten werden sie sich nicht kehren; sondern wenn usw. Er weiß aus eigener Erfahrung, daß sie wie er selbst gegen dieses

gewöhnliche Zeugnis abgestumpft sind. Es muß etwas auftreten, was in ganz anderm Grade auf die Sinne Eindruck machen würde, etwas Außergewöhnliches, Schreckenerregendes. — Allein Abraham bleibt auf seinem Standpunkt.

V. 31: „Er sagte aber zu ihm: Wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie sich auch nicht bewegen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht." Lc. 16, 31.

Die Sache liegt so, daß ein solches Gespenst zwar Schrecken erregen könnte. Allein Schrecken ist nicht die treibende Kraft für die wahre Buße. Doch im gewöhnlichen Leben wird oft der Glaube eben mit dem Schrecken, dem Schrecken vor der Hölle verwechselt.

Dieser kann aber nie die wahre Sinnesänderung herbeiführen, nie zum Gehorsam des Glaubens treiben. Deshalb: οὐ πεισθήσονται, sie werden sich nicht bewegen lassen. Diese tiefe Lebensweisheit gehört hierher, weil eben die Parabel nicht schlagend wirken würde, wenn ein unaufgelöster Rest des Zweifels an Gottes Gerechtigkeit stehen bliebe.

Die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, die V. 31 erwähnt wird, ist natürlich dieselbe, die der Reiche in seiner Bitte V. 28 voraussetzt. Eine solche Gespenstererscheinung war aus 1. Sam. 28 allgemein bekannt. Deshalb kann es dem Reichen einfallen, Lazarus als einen solchen Sendboten nach der Erde zu verlangen. Aber gerade die Wirkung einer solchen Gespenstersendung leugnet Abraham. Wir haben oben gesehen, weshalb er dies tut, und warum die Frage im Interesse der Überzeugungskraft der Parabel zur Erörterung aufgenommen wird.

Daß bei den Überlegungen, die die Deutung oder die Anwendung dieser Parabel betrafen, die V. 14—18 die Hauptrolle gespielt haben, ist nur natürlich. Denn diese Worte enthalten sowohl die wahrscheinliche Veranlassung (die Pharisäer liebten das Geld und sie rümpften die Nase über die in der vorigen Parabel gegebene Ermahnung), als auch die wahrscheinliche Adresse der Parabel (die Pharisäer), und jene Gnomen scheinen Stoff zu Leitmotiven zu enthalten. Allein so richtig

dies auch ist, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß jene Verse unter sich sehr ungleichartig sind. Besonders haben V. 16—18 einen solchen Inhalt, daß sie sich nur schwer und gezwungen gedanklich mit V. 14—15 verbinden lassen. Zwar versuchen es die Ausleger und der eine nimmt es vom andern herüber; ja sogar Jülicher schreibt ganz gegen seine sonstige Gewohnheit Goebel aus. Aber trotzdem wird die Sache nicht weniger gezwungen, und Jülicher nennt das Ganze auch ein „Konglomerat." Uns scheint es angezeigt, dies Ungleichartige auszuscheiden, weil wir unmöglich eine natürliche und einleuchtende Verbindung finden können, und namentlich weil Matthäus diese Worte in einer andern, aber offenbar richtigen Verbindung verwendet.

Jene wunderlichen Worte: „das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes; von da an wird die frohe Botschaft vom Reiche Gottes verkündet und jedermann stürmt hinein" — werden hier in Verbindung gesetzt mit der Äußerung, daß „das Hochhinaus bei den Menschen ein Greuel ist vor Gott". Wer vermöchte hier wohl den verbindenden Faden zu finden? Wer aber kann daran zweifeln, daß jene Worte über Johannes und über die Verhältnisse vor und nach seinem Auftreten in einer Rede Jesu über die Stellung des Johannes zum Gottesreiche und zu seiner eigenen Person gesprochen wurden, so wie sie Mt. (11, 13) wiedergibt? Der Zusammenhang bei Lucas muß demnach unrichtig sein. Lc. 16, 17 von der unerschütterlichen Gültigkeit des Gesetzes paßt auch unleugbar besser da, wo Jesus (Mt. 5, 18) davon spricht, daß er nicht gekommen ist, das Gesetz aufzulösen.

Lc. 16, 18 von der Ehescheidung kommt hier ganz unvorbereitet hinein, erscheint aber Mt. 5, 32 und 19, 9 in einem natürlichen Zusammenhang. Warum Lucas uns diese unrichtige Verbindung gibt, wird sich kaum jemals ermitteln lassen. Jedenfalls wird Lucas das Matthäus-Evangelium oder dessen Quellen nicht gekannt haben. Ist es aber sicher, daß die Verbindung bei Lucas nicht die richtige ist, so dürfen wir getrost von jenen Versen 16—18, die den natürlichen Zusammenhang unterbrechen, gänzlich absehen. Dann aber ist die Sache klar und der Zusammenhang einleuchtend. Nämlich in folgender Weise:

Zu den naserümpfenden, geldliebenden Pharisäern sagt Jesus: „Ihr seid es, die sich rechtfertigen vor den Menschen. Gott aber erkennt eure Herzen; denn das Hochhinaus bei den Menschen ist ein Greuel vor Gott.“ Um diese letzte Aussage zu beleuchten, folgt nun die Parabel von dem reichen Manne, deren Thema demnach ist: Das Hochhinaus bei den Menschen ist ein Greuel vor Gott. Daß die Parabel in Bezug auf den Wert, den die Menschen dem Reichtum gewöhnlich beilegen, eine „Umwertung aller Werte“ lehrt, ist auch klar.

Versuchen wir mit diesem Leitmotive unsere Parabel anzuwenden.

Gott und dem Geld zugleich zu dienen, hatte Jesus gesagt, ist unmöglich, aber gerade das versuchten die Pharisäer und wollten die Möglichkeit davon den Menschen einleuchtend machen; und es war ihnen nur zu gut gelungen. Denn Geld hat eine wunderbare Kraft, zu blenden und besonders einem Menschen das Gepräge von Hoheit zu verleihen. In diesem Punkt ist aber Gottes Urteil ein anderes, und das will unsere Parabel zeigen.

Erstes Bild: Der reiche Mann in fürstlicher Pracht und Glanz, angestaunt und angejubelt von der Menge, in seinem Ansehen emporgehoben durch den Gegensatz zu dem Bettler Lazarus, der nur seinen verborgenen Glauben an Gott besitzt, den niemand beachtet, dem niemand einen Wert beimißt, geringgeschätzt und sogar von den Hunden beleckt. Zweites Bild: Die ganze Herrlichkeit im Grabe versunken! Der Reiche an dem Ort der Qual, um die Hilfe des Lazarus flehend, dem sein Glaube den Ehrenplatz in Abrahams Schoß gesichert hat. Hier ist wahrlich eine „Umwertung aller Werte“ vorgegangen, und diese „Umwertung“ beruht auf einem Blick in das Herz hinein. Dort war der Glaube des Lazarus als eine der Masse verborgene Perle zu finden, die erst in einem andern Leben sichtbar wurde. Das Urteil aber ist Gottes, und dieses Urteil ist unerschütterlich.

Es ist auch gerecht. Denn der Reiche führt hier auf Erden — und die Pharisäer sollten sich doch nach dieser Richtung selbst prüfen — ein Leben, das trotz all seiner fürstlichen Pracht, Üppigkeit und Ansehen der höhern Ziele bar ist, da

eben nur die Äußerlichkeiten und der äußere Schein sein Leben erfüllen, ohne daß er auch nur an einem Tage Ewigkeitswerte gewinnt und sich Gott nähert. Und dann ist er von diesem nichtigen Leben so in Anspruch genommen, daß er selbst den Bettler am Tore vergißt. Zwar kann er das Leben auf dieser Erde nach eigener Wahl in seiner ganzen Süßigkeit genießen. Aber welche Werte könnte er davon wohl mit in die Ewigkeit hinüberbringen? So kann ihm denn die Ewigkeit nichts als Qual bereiten.

Ganz anders Lazarus. Er hat nur Not und Geringschätzung in diesem Leben erfahren, allein er hatte Glauben an die Hilfe Gottes, und er hat damit ein Kapital gewonnen, das die Erniedrigung im Leben bedeutungslos macht, aber den Genuß der ewigen Werte in der Ewigkeit sichert. Und daß in dieser Beziehung ein Ausgleich eintritt, das ist ein „Postulat der praktischen Vernunft", das die Parabel Jesu bestätigt.

Gerade daß wir eine in allen Einzelheiten durchgeführte Umkehrung der Verhältnisse vor uns haben — Lazarus im Hades in Abrahams Schoß im Genuß der Herrlichkeit, überschwänglicher Glückseligkeit und Ehre, den Reichen in Schmerz, in Schande, in Not um die Hilfe des Lazarus flehend —, eben diese durchgeführte Umkehrung der Verhältnisse zeigt zur Genüge, daß wir mit unsrer Deutung auf dem rechten Wege sind.

Es bleibt noch übrig, den letzten Teil der Parabel (V. 27 bis 31) zu betrachten.

Der ganze Beweis geht darauf hinaus, festzustellen, daß das Werturteil Gottes gerecht ist. Allein diese Seite des Beweises ist in den Augen der Juden so lange nicht geführt, als nicht bewiesen wird, daß jener Reiche wissen mußte, daß Gott diese Auffassung von den Werten hegt und sie unerschütterlich geltend machen wird. Deshalb wird auf Moses und die Propheten verwiesen und zwar durch Abraham selbst. Wollte man hier einwenden, daß dies noch eindringlicher hätte verkündet werden müssen, so wird darauf ebenfalls durch Abrahams Mund die Antwort gegeben, daß der wahre Lebenswert der Gehorsam des Glaubens ist, und daß dieser keineswegs durch die Schreckensbilder einer Gespenstersendung geschaffen wird, wohl aber durch die Vertiefung in Moses und die Pro-

pheten. Also auch hierin ist das Urteil Gottes gerecht. Die Pharisäer brauchen nur die in der Parabel liegende ernste Predigt zu beherzigen. Denn es wird in ihr gelehrt, daß nicht der Reichtum an sich zu verurteilen ist, wohl aber wird der verurteilt, der den Reichtum zu seinem Ein und Alles, zu seinem Mammon macht. Nicht die Armut an sich ist wertvoll, wohl aber macht der Glaube die Armut bedeutungslos und hebt sie als Ursache der Verzweiflung auf.

Jülicher will diese Auffassung, die der Text nahelegt, nicht gelten lassen. Er sucht und findet vielmehr eine eigene und zwar folgende Deutung: „Freude an einem Leben in Leiden, Furcht vor dem Genußleben wollte die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus erzeugen.“ Die Veranlassung sollen die vielerlei Klagen der Jünger gewesen sein, daß es den Gottlosen wohl ergeht, während sie selbst allerhand Drangsal erleiden müssen. Das hier Gesagte soll von dem ersten Stück 16, 19—26 gelten. Das zweite Stück dagegen soll unecht sein: „Ein Christ hat es geschrieben in ähnlich pessimistischer Stimmung wie der Verfasser von 18, 8b, angesichts der Erfahrung, daß Israel, sein Volk, zum guten Teil auch trotz der Auferstehung ungläubig blieb. Von Mitschuld an diesem Mißerfolg soll Gott, als ob der besondere Zeichen hätte senden können, sollen Gesetz und Propheten, als ob die nicht Christum predigten, ferngehalten werden.“

Was das erste Stück betrifft, so fällt gleich in die Augen, daß bei dieser Auffassung unsere Parabel merkwürdig fade und uninteressant wird. Wir haben aber zur Genüge erfahren, daß durch die Behandlung nach Jülichers Methode die Parabeln überhaupt den Reiz der Originalität, der Tiefsinnigkeit, der Paradoxie einbüßen. Sie gleichen Medaillen, die zwar ursprünglich scharf ausgeprägte, künstlerisch eigenartige Bilder getragen haben, aber nun mit Hammerschlägen derartig behandelt worden sind, daß alle scharfen Konturen und alle originellen Formen der Bilder verloren gegangen sind. Deshalb gilt durchgängig, was Jülicher besonders zu dieser Parabel bemerkt: „Auch ein anderer frommer Israelit oder Christ könnte sie gesprochen

haben.“ Folgen wir dagegen den Evangelisten, so bleibt hier wie sonst das Gepräge scharf, eigenartig, der Sinn tief und bedeutend, mitunter paradoxal und herausfordernd, voller Anstoß gegen den gewöhnlichen Gedankengang. Kein anderer als Jesus könnte sie gesprochen haben. Dieser Umstand aber ist wahrlich ein vernichtender Schlag gegen Jülichers Behandlungsweise. Es kommt noch hinzu, daß diese den festen Boden der Überlieferung verläßt, um auf eigene Hand mit allerhand Vermutungen umherzutasten, was durchaus unwissenschaftlich ist. Man fällt dadurch der Willkür ebenso schrankenlos anheim wie bei der allegorisierenden Methode der alten Ausleger. Nur hatte die alte Weise entschieden den Vorzug, daß sie sehr oft poetisch, fein- und tiefsinnig war, während Jülichers Deutungen sich dadurch nicht auszeichnen.

Weshalb wir das zweite Stück der Parabel nicht für einen späteren Zusatz halten können, ist oben nachgewiesen. Es gehört notwendig dazu, um eine wichtige Einwendung wegzuräumen. Daß nicht auf die Auferstehung Christi angespielt wird, erhellt schon daraus, daß nach dem Text in der Parabel von einer Gespenstererscheinung die Rede ist.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Augustin († 430): Allegorice: Lazarus jacens ad januam divitis repraesentat Christum, qui se ad aures superbissimas Judaeorum incarnationis humilitate dejecit. Symbolice: Dives epulo sunt superbi Judaei, purpura et byssus est dignitas regni, epulatio est splendida jactantia legis, Lazarus est adjutor gentilis vel publicanus, qui tanto magis adjuvantur tanto minus de suis viribus praesumunt, canes homines nequissimi, qui laudant opera in ala, in se alius gemans detestatur; quinque fratres Judaei sub lege, quae quinque libris scripta.

Ambrosius († 397): Tropologice: Lazarus pauper est vir apostolicus, locuples in fide, pauper in verbo, uncae sunt dogmata fidei, dives epulo est haereticus, qui divitibus abundat sermonibus. Linguam enim habet loquacem, sed mentem insipientem et aridam. (Corn. a Lapide Com. in IV. Ev. Antwerp. 1639, S. 193).

Der Richter und die Witwe.

(Lc. 18, 1—8.)

Ein deutlich bezeichneter Zusammenhang zwischen dieser und der vorausgehenden Parabel ist im Texte nicht zu finden. Wenn Goebel einen solchen herstellen will, so beruht das ausschließlich auf einem καί im *textus receptus*, dessen Echtheit sich nicht behaupten läßt. Eher ist eine Art von Verbindung zwischen dieser und der folgenden Parabel vorhanden, obschon auch hier der Zusammenhang nicht bedeutsam ist. Wir könnten uns allerdings die Möglichkeit einer Verbindung mit dem Vorausgehenden denken. Allein da diese nicht sicher, d. h. deutlich und zweifellos in dem Text angegeben ist, so dürfen wir daraus keine weitere Schlußfolgerung ziehen, und die Einleitung zu unserer Parabel selbst ermöglicht ihr, vollständig für sich allein zu stehen. Daß sie sich an die Jünger richtet, ist eigentlich selbstverständlich. Außerdem weist αὐτοῖς auf die Jünger 17, 22 zurück.

V. 1: „Er sagte aber eine Parabel zu ihnen dafür, daß man allezeit beten und nicht ablassen solle und sprach“ Lc. 18, 1.

πρὸς τὸ δεῖν — „welche das betraf, daß“.... Damit wird die Wahrheit angegeben, die die Parabel beweisen soll. „Alle Zeit beten“ kann hier nicht buchstäblich genommen werden, ebensowenig wie das gleichbedeutende „Tag und Nacht zu Gott rufen“ (V. 7). Der Ausdruck aber erhält seine Erklärung in dem folgenden Satz, der nicht mit Unrecht von Weizsäcker mit „nicht ablassen“ übersetzt wird. Der Sinn ist, daß sie nicht aus Müdigkeit die Anrufung des Gebets abbrechen und sie als hoffnungsloses Werk aufgeben dürfen. Bei dieser sich aus dem Kontext ergebenden Auffassung bedürfen wir keiner zweifelhaften Deutung, wie die Augustins ist, daß „die Sehnsucht nach Gott (desideratio) schon ein Gebet sei“ oder eines Hinweises darauf, daß der Ausdruck hyperbolisch gemeint sei. Er ist ganz einfach, nur *cum grano salis* zu verstehen. Diese Neigung zur Ermüdung im Gebet, wenn sich die Erhörung in die Länge zieht, und die daraus folgende Versuchung mit dem

Gebet aufzuhören, ist so gewöhnlich und liegt so nahe, daß wir uns darüber nicht wundern dürfen, wenn Jesus öfter, wie auch in der Parabel von dem bittenden Freund, darauf zurückkommt. Das Eigentümliche unsrer Parabel, im Vergleich mit jener, werden wir nachher finden. λέγων, hebraisierende Formel, ungefähr von dem Werte unseres Kolons. Nach der Aufstellung der These folgt nun die Grundlegung des Beweises durch die Parabel-Erzählung.

Lc. 18, 2. V. 2: „Es war ein Richter in einer Stadt, der Gott nicht fürchtete und nach keinem Menschen fragte."

Diese Schilderung ist ebenso derb wie schlagend, ebenso knapp wie erschöpfend. Der Richter war, was man einen gewissenlosen Menschen nennen würde. Er hatte weder Furcht noch Verantwortlichkeitsgefühl vor Gott, das seine Willkür hätte zähmen können. Er hatte kein Gewissen, das ihn in der Ausübung seines Richterberufes gelenkt, das ihn getrieben hätte, den Anforderungen der Gerechtigkeit Genüge zu leisten. Er hatte aber auch keinen irdischen Zuchtmeister. Denn er war zugleich rücksichtslos und kümmerte sich nicht um das Urteil der Menschen, das doch gewöhnlich ein Korrektiv gegen offenbare Rechtsverletzung oder gegen Rechtsirrtümer enthält. Mit einem solchen Manne ist ein wehrloser Mensch übel daran. Nun wird aber eine solche Wehrlose neben diesen Richter gestellt.

Lc. 18, 3. V. 3: „Es war aber eine Witwe in jener Stadt, die kam zu ihm und sagte: Schaffe mir Recht vor meinem Widersacher."

Die Witwe erscheint immer in Palästina als wehrlos, bei uns wird sie mehr als die arme betrachtet. Deshalb wird Gott „die Wehr der Witwen" genannt. Es ist diese Witwe um so wehrloser, weil sie einen solchen Mann zum Verteidiger von amtswegen hat. Von dieser Witwe wird gesagt, daß sie ἤρχετο, Imperfektum, d. h. sie kam immer wieder aufs neue zum Richter mit einer rechtmäßigen Anforderung an ihre rechtmäßige Behörde, und die Anforderung war diese: schaffe mir Recht! ἐκδίκειν, dem Unrechtleidenden Recht schaffen, ihn von (ἀπό) dem Unrecht seines Widersachers befreien. Obschon sie nur ihr Recht bei ihrem rechten Verteidiger sucht, so scheint doch auch dies

wegen seines gewissenlosen und rücksichtslosen Charakters völlig aussichtslos.

V. 4: „Und er wollte lange Zeit nicht. Danach aber sprach er bei sich selbst: Wenn ich auch Gott nicht fürchte, noch nach einem Menschen etwas frage, so will ich der Witwe doch Recht schaffen, weil sie mich belästigt, damit sie nicht zuletzt noch kommt und mir das Gesicht zerkratzt." Lc. 18, 4.

Obschon jener Richter für die Einwirkung höherer sittlicher Motive, sowohl des Urteils Gottes als der sittlichen Verurteilung von seiten der Menschen völlig unempfänglich ist, so gibt es doch etwas, dem er sich, bodenlos egoistisch wie er ist, ungern aussetzt: die Belästigung von seiten einer solchen Frau, ihr ununterbrochenes Drängen und die Gefahr der Raserei, wenn sie zur Verzweiflung getrieben würde. Dies ist vorzüglich geschildert durch 1. παρέχειν μοι κόπον und 2. ὑπωπιάζειν με. Was das erste ist, versteht sich von selbst. Das zweite (von ὑπό und ὤψ = ὑπώπιον: der Gesichtsteil unter den Augen) bedeutet, den Gesichtsteil unter den Augen zerkratzen. Wir sagen: „das Auge auskratzen". Es will andeuten, daß eine Frau in Raserei nichts mehr scheut, sondern alle Waffen, die sie hat, benutzt, um einem andern Schaden zuzufügen. Es bezeichnet also, daß sie alle erdenklichen Mittel aufbietet, um ihren Willen durchzusetzen. Der Richter ist schon genug durch das nie endende Vorsprechen der Witwe belästigt, er fürchtet aber noch Schlimmeres, und da sieht er ein, daß er besser tut, nachzugeben. Wir sehen den Mann in seinem Charakter deutlich vor uns. Das Bild ist vorzüglich gezeichnet und macht seine Handlungsweise völlig einleuchtend. Niemand wird den Fall unwahrscheinlich finden, obschon die Charakteristik auf die Spitze getrieben ist. Und diese seelische Wahrscheinlichkeit ist nötig, um der Parabel die volle Beweiskraft zu verleihen. Denn hier haben wir es mit einer echt typischen Beweis-Parabel zu tun.

Mit V. 5 ist diese kurze Parabel eigentlich zu Ende. Mit V. 6, eingeleitet durch εἶπεν δὲ ὁ κύριος, beginnt Jesus sie anzuwenden.

V. 6. 7: „Der Herr aber sagte: Höret ihr, was der ungerechte Richter spricht? Gott aber sollte nicht Lc. 18, 6. 7.

seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm rufen? Und: ziehet er es lange hin bei ihnen?"

„Der Richter der Ungerechtigkeit" ist der wohl bekannte Hebraismus für „der ungerechte Richter", indem die Ungerechtigkeit als die kennzeichnende Eigenschaft dieses Richters hingestellt wird.

„Höret", nämlich auf seinen Gedankengang, beachtet, was ihn zu seiner Handlungsweise treibt. Die Übertragung geschieht durch ein *argumentum e contrario*. Es ist demnach hier nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit zwischen dem Richter und Gott, die beweiskräftig ist. Der Richter ungerecht — Gott gerecht. Der Richter unfreundlich — Gott freundlich gestimmt. Der Richter steht einer ihm höchst unsympathischen Witwe gegenüber, Gott hat mit seinen eigenen Auserwählten zu tun. Die einzige Gleichheit ist die anhaltende Anrufung. Wenn aber diese Gleichheit da ist, so ist doch die Aussicht auf Erhörung bei Gott für seine Auserwählten so ungleich günstiger, als für die Witwe vor dem ungerechten, rücksichtslosen, gewissenlosen Richter, daß der Beweis, man solle, ohne zu ermüden oder vielmehr abzulassen, beten, vollständig geführt ist.

„Tag und Nacht rufen" ist eben = beten ohne zu ermüden, ausgedrückt durch eine variierte und malende Wendung. Wer Tag und Nacht anhält, ist eben der Unermüdliche. „Rufen", wird gesagt, um teils das „Notleidende", teils das „Eindringliche" in dem Gebet zu betonen. Sie sind selbst unermüdlich und lassen sozusagen Gott weder Tag noch Nacht Ruhe. Im Hinblick auf die Handlungsweise der Witwe ist dadurch eben die Weise angegeben, in der man Gebetserhörung erlangt. Für den folgenden Satz fragt es sich, ob man liest: καὶ μακροθυμῶν? dann ist der Sinn: „Wenn er es auch lange hinzieht." Liest man aber καὶ μακροθυμεῖ? dann ist zu übersetzen: „Ziehet er es lange hin bei ihnen?" Die letzte Lesart hat die überwiegenden textkritischen Zeugnisse für sich, und für die obige Übersetzung von μακροθυμεῖν finden sich zahlreiche Belege bei den Profanschriftstellern. Sie wird daher unter neuern Auslegern angenommen von B. Weiß, Steinmeyer, Stockmann, H. J. Holtzmann, Nösgen, Weizsäcker und Jülicher. In der Hauptsache auch von Goebel.

V. 8 gibt nun auf diese Frage die Antwort.

V. 8a: „Ich sage euch: Er wird ihnen Recht schaffen in Kürze.“ Lc. 18, 8a.

Dieses kann sehr gut eschatologisch aufgefaßt werden. So wird es auch von mehrern angesehen, unter andern von Goebel, der unsere Parabel eng mit der Parusie-Rede des vorausgehenden Kapitels verbindet, und von Jülicher, nach dessen Meinung V. 6—8 ein Zusatz ist, der aus der brennenden Erwartung der Gemeinde von der Wiederkunft des Herrn geflossen sei, verbunden mit der Ermahnung, unter aller Verfolgung und der Drangsal im Gebet auszuharren. Allein die Voraussetzung jenes Forschers ist, wie wir gesehen haben, ganz unsicher, und die Vermutung des andern ist die reine Phantasie. Die Formel λέγω ὑμῖν haben wir öfter in Jesu Munde eben bei Parabel-Anwendungen angetroffen, die nicht verdächtigt werden können. Wir nehmen daher an, daß V. 8 von der Gebetserhörung im allgemeinen gilt, in Übereinstimmung mit den Einleitungsworten V. 1. Und die Sache hat auch so ihre vollständige Richtigkeit. Denn zu allen, die auf Erhörung warten „sehnsüchtiger als Wächter auf den Morgen“ (Ps. 130, 6) darf man mit Recht mit Paul Gerhardt sagen:

„Hoff, o du arme Seele,
Hoff und sei unverzagt!
Gott wird dich aus der Höhle,
Da dich der Kummer plagt,
Mit großen Gnaden rücken,
Erwarte nur die Zeit,
So wirst du schon erblicken
Die Sonn' der schönsten Freud'.“

Die Verzögerung ist für den Wartenden lang, selbst wenn sie an sich nicht lang sein sollte, ganz wie die Morgenstunden für den Wächter.

Der letzte Versteil klingt allerdings etwas eschatologisch.

V. 8b.: „Doch wenn der Sohn des Menschen kommt, wird er wohl Glauben finden auf der Erde?“ Lc. 18, 8b.

πλήν bezeichnet den Satz als einen Einwand, und ἆρα deutet an, daß die Frage nicht sicher bejaht werden kann.

τὴν πίστιν meint nicht speziell den Glauben an Jesus als

Messias, sondern den Glauben, der im Gebet, mit Hoffnung gegen Hoffnung, ausharrt. Der Satz scheint einen Zweifel anzudeuten, ob nicht das Glaubensvermögen in einer kommenden Zeit des Verfalls vielleicht zugrunde gehen werde. Von Gott steht es fest, daß er nicht nachläßt; ob aber der Glaube des Menschen ausharrt, ist eine Frage, eine große Frage, und ohne den Glauben gibt es kein ausharrendes Gebet.

Diese Parabel bedarf keiner besondern Deutung. Denn erstens ist sie eine ausgesprochene Beweis-Parabel, bei der man nicht erwarten darf, in der Welt des Geistes die niedere Wirklichkeit Zug für Zug wiederzufinden, und zweitens ist die Deutung oder vielleicht richtiger die Anwendung des Bildes schon in den Leitsätzen gegeben. Daß wir nicht erwarten dürfen, das genau Entsprechende in der höhern Welt wiederzufinden, zeigt sich schon darin, daß der Richter gar nicht Gott gleicht, sondern vielmehr daß die Ungleichheit für die Ökonomie der Parabel bedeutsam ist.

Damit fällt die ganze Vergleichung weg, die Goebel zwischen der Witwe und der „Jüngerschaft“ vornimmt, und es ist damit auch die Vermutung Jülichers widerlegt, daß die Gemeinde durch Vergleichung ihres Loses mit dem der Witwe die Anwendung V. 6—8 erdichtet habe. Denn wenn diese Anwendung genau mit der Art der Parabel übereinstimmt, warum dann darüber phantasieren, daß sie nicht echt sei? Die von Jülicher erfundene „Geschichte unsrer Parabel“ ist deshalb für andere als für ihn selbst nichts weniger als „ziemlich durchsichtig“.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Beda († 735): Hic ergo iniquus judex non ex similitudine sed ex dissimilitudine adhibitus est. Non enim ullo modo ille injustus judex personam Dei allegorice sustinet. (In Lucam. Patrologia Latina T. XCII, 551.)

Calvin († 1564): Notandum vero est, dum similitudinem accomodat Christus ad suum propositum, non facere Deum similem pravo et humano judici: sed causam longe diversam

notare, cur fideles suos differat in longum tempus, nec statim reipsa manum ipsis porrigat: nempe quia patiens est. Quare si quando diutius quam vellemus ad nostras injurias Deus conniveat, sciamus paterno ejus consilio id fieri, ut nos ad tolerantiam exerceat: temporalis quidem dissimulatio minime æterna est scelerum impunitas. (Harm. Ev. Amsterdam 1667, S. 171.)

Corn. a Lapide († 1637): Augustin: Vidua est ecclesia, quæ dolorosa videtur, donec Christus ejus sponsus e coelo redeat ad judicium, qui nunc secreto curam ejus gerit; illa vero cupit vindictam, ut omnes mali pereant aut conversione ad justitiam aut amissa potestate, ne iis noceant. — Tropologice: Vidua est anima (Theophyl.), quae virum pristinum sc.: diabolum excludit ob hoc ei adversantem, quod ad Deum accedat. Judex Deus, qui neminem timet nec hominis personam accipit. Vidua ergo est omnis anima dolorosa et afflicta, qui judicem sc.: Deum orat, ut ab adversario sc.: ab hostibus suis liberetur. Vero quia incongruum imo indignum est, ut Deus compareretur judice iniquo et impio, ut recte ex Chrysost. docet Euthym., hunc potius dicendum est, Christum argumentari non a comparatione et similitudine sed a minori ad majus. (Com. in IV. Ev. 203.)

Maldonatus († 1580): Judex est Deus, non quidem similitudine sed dissimilitudine potius enim referens. Vidua nos sumus et quisque persecutionem injuste patitur. Adversarius homines iniqui, qui justos divexant. Haec simplicia sunt et ad sensum literalem pertinent; alios sensus allegoricos si quis quaeret legat Augustinum, Theophylactum, Anastasium. (IV. Ev. Udg. Mart. 315.)

Paulus († 1851): ἀκουσ. höret und bedenket, wie Gott, der Gerechte und Hülfreiche, über euren bedrängten Zustand, über eure ἀντιδίκους als Rechtsverletzer, über eure ἐκδίκησις als Rechtsbeschützung gesinnt sein müsse, wenn sogar ein hartnäckig ungerechter Mensch = κριτής τῆς ἀδικίας, ein dem Ungerechten ergebener Richter, beharrlichem Andrängen nachgibt. (Exeg. Hand. ü. die 3 ersten Ev. II, 639—40.)

Der Pharisäer und der Zöllner.

(Lc. 18, 9—14.)

Ein direkter Zusammenhang zwischen dieser und der vorausgehenden Parabel ist nicht angegeben, obschon zwar die Zusammenstellung an diesem Ort in einer gewissen Verwandtschaft der Themata begründet ist. Wurde in der vorhergehenden Parabel nachgewiesen, daß das Gebet ausdauernd sein muß, so wird hier gezeigt, daß es demütig sein muß. Die Formel εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας zeigt nur, daß diese Parabel an andere als die vorhergehenden gerichtet ist. Wer diese sind, wird nur im allgemeinen gesagt: „Etliche, die auf sich selbst vertrauten, daß sie gerecht seien und die anderen verachteten." εἶπεν πρός bedeutet an sich unzweifelhaft „sagte zu" und nicht „in Bezug auf" oder „gegen . . . ." Wohl aber ist das, was an jene gerichtet wird, sowohl „in Bezug auf" als „gegen" sie gesprochen. Daß diese „Etliche", wie Goebel meint, nicht die Pharisäer sein könnten, ist nicht stichhaltig. Er meint (mit Schleiermacher): Jesus könne doch nicht den Pharisäern als parabolisches Beispiel einen Pharisäer vorhalten. Aber warum denn nicht? Geschieht es doch stets, daß einem Stand oder einer Gruppe der Gesellschaft ihre Fehler durch die Schilderung eines ihrer Mitglieder vorgehalten werden. Der *Miles gloriosus* und *Erasmus Montanus* sind nur ein Paar der berühmtesten Beispiele für diese Tatsache. Ja, diese Gewohnheit ist so allgemein, daß es sogar die Vermutung für sich hat, Jesus rede die Pharisäer an, um ihnen damit indirekt zu sagen: Seht jetzt, wie ihr euch in den Augen Gottes ausnehmt. Indessen deutet die allgemeine Formel: „etliche, die auf sich selbst vertrauten usw." darauf hin, daß in der angeredeten Schar auch andere als Pharisäer zugegen waren.

Die Angeredeten vertrauten auf sich selbst. Sie schätzen sich selbst hoch ein. In welcher Beziehung? Sie halten sich für gerecht. Sie haben ein unbedingtes Vertrauen auf sich selbst und meinen, daß ihre Gerechtigkeit vor jedem Gericht die Probe bestehen könne, auch vor Gottes Gericht. Bei ihnen ist alles tadellos, ihre moralische Beschaffenheit in vollständiger

Ordnung. So meinen sie von sich selbst, von den andern aber hegen sie eine ganz andere Ansicht. „Die andern“ (τοὺς λοιποὺς) sind alle die, die nicht ihrer eigenen Richtung angehören. Das muß der Sinn sein; denn unmöglich kann jeder für sich denken, er sei der einzige Gerechte. Die Menschen seiner eigenen Richtung für die einzig Probehaltigen zu erachten, ist auch eine Eigentümlichkeit, die nicht selten auftritt. Es ist darin etwas Typisches. Diese Angabe der Adresse in unsrer Parabel rührt natürlich von dem Evangelisten oder seiner Quelle her, und es liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln, besonders weil sie sehr wohl mit der Parabel selbst übereinstimmt. Es liesse sich zwar denken, daß die Angabe nur eine Schlußfolgerung aus dem Charakter der Parabel wäre. Aber warum und wozu eine solche Skepsis? Wenn alles stimmt, weshalb dann noch zweifeln! Das hieße den Evangelisten schlimmer als einen Verbrecher behandeln, was allerdings von unsern Kritikern oft geschieht. Ob hier die richtige Zeit angegeben ist, mag auf sich beruhen. Jülichers Annahme, daß unsere Parabel mit der von dem barmherzigen Samariter ein Paar gebildet habe, ist eine reine Vermutung.

Unsere Parabel ist also gegen die Selbstgerechtigkeit gerichtet, besonders gegen die, die sich über die übrige ungerechte Masse (*massa perditionis*) erhaben glaubt.

V. 10: „Zwei Menschen gingen hinauf in den Tempel zu beten, der eine war ein Pharisäer und der andere ein Zöllner“. Lc. 18, 10.

Sie „gingen hinauf“, weil der Tempel höher lag als die übrige Stadt, in τὸ ἱερόν, im Gegensatz zu τὸ ἅγιον als seinen besondern Teil. So wurde das Heiligtum Israels genannt (Lc. 19, 47; Acta 3, 1; 4, 1, aber auch Joh. 2, 14). Ihre Absicht war zu beten, und ihr gleichzeitiger Gang dahin wird leicht durch den Gedanken an die gemeinsame Gebetsstunde (Acta 3, 1) begründet, und daß sie sich gerade in dem Tempel treffen, hat darin seinen Grund, daß das Gebet im Tempel als besonders wirksam angesehen wurde. Diese Einheit von Zeit, Ort und Zweck, die so natürlich ist, ermöglicht eine wirkungsvolle Zusammenstellung. Denn ihre Persönlichkeiten sind so verschieden wie nur möglich. Der Pharisäer ist nach der allgemeinen Auf-

fassung seiner Zeit die volkstümliche Mustergültigkeit in jeder Richtung, wie in Bezug auf Heiligkeit so auch auf nationale Treue. Der Zöllner dagegen ist das verkörperte Laster, der Abtrünnige, der Abschaum der Nation. Diese werden nun zur Betrachtung nebeneinander gestellt.

Zuerst wird der Pharisäer ins Auge gefaßt.

Lc. 18, 11. 12. V. 11. 12: „Der Pharisäer stand und betete also bei sich: ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die andern Menschen, Räuber, Übeltäter, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal in der Woche und verzehnte alles, was ich erwerbe."

Hier muß πρὸς ἑαυτόν mit προσηύχετο zusammengenommen werden, da πρὸς ἑαυτόν nicht „für sich selbst" bedeuten kann, was καθ' ἑαυτόν heißt. Es will bezeichnen, daß das Gebet ein „stilles Gebet" war, nicht laut gesprochen wurde (intra se). σταθείς — die stehende Stellung beim Gebet war zu jener Zeit die gewöhnliche. Deshalb Mc. 11, 25 ὅταν στήκετε προσευχόμενοι. Es wird nichts von der Vorbereitung des Pharisäers zum Gebet gesagt, wie später bei dem Zöllner. Er ist sofort bereit, er braucht sich nur hinzustellen, und es fließen die Worte aus seinem Munde. Und weil „wessen das Herz voll ist, der Mund übergeht", so quillt gleich die Selbsterhöhung in reichen Strömen hervor. Der Gedanke seines Gebetes ist eben der, daß er hoch erhaben über andere Menschen ist, erhaben über die gewöhnliche moralische Höhenlage: Ich bin nicht wie die andern, nicht wie die Masse meiner Mitmenschen. *Odi profanum vulgus et arceo* tritt hier in jüdischer Tracht auf. Was er an sich im einzelnen lobt, ist nicht besonders großartig. Er ist kein Räuber (5. Gebot), kein Ehebrecher (6. Gebot), kein Ungerechter (ἄδικος), wohl besonders in Bezug auf Geld und Geldeswert dem Nächsten gegenüber (7. Gebot). Es sind die gröbsten Formen der Übertretungen jener Gebote, von denen er sich frei weiß. Sein negatives Ideal ist demnach nicht sehr hoch. Nun aber sein positives? Ja, das ist in seiner Art unleugbar großartig. Er fastet, zweimal in der Woche. Nach Lev. 16, 29 ff. war er zum Fasten einmal im Jahre verpflichtet. Also 100 mal mehr, als verlangt war. Die pharisäischen Fastentage waren Montag und Donnerstag. Dasselbe Übermaß von Tugend in Bezug auf

den Zehnten. Nach Lev. 27, 30. 32 Num. 18, 21. 25 sollten Acker und Wiese verzehntet werden. Hier geht der Mann so weit, daß er nicht nur Münze, Dill und Kümmel verzehntet (Mt. 23, 23), sondern überhaupt „alles, was er erwirbt".

Das positive Ideal der Frömmigkeit, das hiermit aufgestellt wird, ist nach seiner geistigen Potenz nicht sehr hoch, ob es schon im äußern Quantum beträchtlich ist.

Wir besitzen aus der rabbinischen Literatur eine sehr interessante Parallele zu dem Dankgebet des Pharisäers in unserer Parabel. Nach Talmud Babli Berachot 28b betet ein Rabbi also: „Ich danke dir, Du Ewiger, mein Gott! daß du mir mein Los gegeben hast unter denen, die im Lehrhause sitzen und nicht unter denen, die an den Ecken sitzen (Wechsler und Händler usw.). Ich stehe früh auf zum Thorastudium, sie stehen früh auf zu eiteln Dingen. Ich arbeite, sie arbeiten. Ich arbeite und erhalte Lohn, sie arbeiten und erhalten keinen Lohn. Ich eile, sie eilen. Ich eile zum Leben der künftigen Welt, sie eilen zum Grab der Verderbnis."

Diese Parallele zeigt, daß unser Pharisäergebet aus dem Leben gegriffen ist. Dieselbe Form des Gebetes, Dank für Vorzüge vor den andern. Dieselbe Selbstzufriedenheit und Geringschätzung andrer. Dieselbe Gewißheit in Bezug auf Lohn bei Gott. Dieselbe Freude darüber, daß das Verderben der andern ebenso gewiß ist wie einem Rabbi seine Seligkeit. Dieselbe Dürftigkeit in Bezug auf moralische Idealität. Dieses alles war eben die Folge des pharisäischen Standpunktes, und deshalb greift Jesus eben einen Pharisäer heraus, stellt ihn den Zuhörern vor Augen und läßt ihn sein innerstes Wesen offenbaren, damit von da aus ein helles Licht auf den wahren Wert dieses Wesens falle. Und wenn dies das Gebet ist, wenn diese hochmütige Aufzählung aller Vorzüge vor Gott, diese Zurschaustellung seines dürftigen, moralischen Wechsels unter der zuversichtlichen Voraussetzung, daß Gott denselben honorieren muß, — wenn dies das Gebet ist, so zeigt das den ganzen Standpunkt in seinem häßlichsten Lichte. Denn, daß das Gebet eine demütige Anrufung um Hülfe ist, das sagt uns schon das unmittelbare Gefühl.

Das ist es eben, was das Gebet des Zöllners, obgleich er

moralisch möglicherweise recht niedrig steht, doch jedenfalls so viel wahrer macht.

Lc. 18, 13. V. 13: „Der Zöllner aber stand von ferne und mochte auch nicht die Augen aufheben gen Himmel, sondern schlug an seine Brust und sprach: O Gott, sei mir Sünder gnädig."

Daß er von ferne stand (nämlich weit von den übrigen Betenden entfernt), bezeichnet sein Gefühl von Unwürdigkeit, das ihn zurückhält. Daß er auch nicht seine Augen gen Himmel aufheben mochte, bezeichnet sein Schamgefühl über seine Sünde (was Jülicher beweist durch Vergleichung mit Josephus Ant. XI, [V. 3] 143 und Apoc. Henoch XIII, 3). Auch der Zöllner sondert sich ab, aber in Demut, echter Demut. Auch er sucht Gott, aber mit niedergeschlagenem Blick. Das Schlagen an die Brust bezeichnet den reuigen Schmerz. Aus dieser Stimmung heraus preßt sich mit Mühe das kurze Gebet hervor: o Gott, sei mir Sünder gnädig! Es ist ein echtes Gebet, das etwas bei Gott sucht, nicht mit anspruchsvoller Forderung, sondern im Vertrauen auf Gottes Erbarmen.

Hiermit ist die Parabel zu Ende und die Anwendung folgt, eingeleitet mit dem gewöhnlichen λέγω ὑμῖν.

Lc. 18, 14. V. 14: „Ich sage euch: dieser ging gerechtfertigt hinab in sein Haus vor jenem. Denn wer sich selbst erhöhet, soll erniedrigt werden; wer aber sich selbst erniedrigt, soll erhöhet werden."

Der Zöllner ging gerechtfertigt in sein Haus. Wir haben den Grund seiner Rechtfertigung gesehen — es war die Vergebung seiner Sünden. Damit ist er gerechtfertigt παρ' ἐκεῖνον, „über ihn hinaus", in einer besseren Weise als der Pharisäer. Wir haben hier aus Jesu eigenem Munde eine Erklärung darüber, was er Mt. 5, 20 mit den Worten meint, daß es mit der Gerechtigkeit der Jünger mehr sein soll als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern. Hier ist eine Gerechtigkeit geschildert, „mit der es mehr ist als bei den Pharisäern". Damit ist aber auch gesagt, daß die Gerechtigkeit der Pharisäer nicht Zutritt zum Reiche Gottes gewährt, und als Grund wird angegeben: Wer sich selbst erhöhet, soll erniedrigt werden. Dieser einfache und natürliche Zusammenhang bürgt dafür, daß 14b echt ist

(gegen Jülicher). Jülicher will die Echtheit nicht zugeben, weil nach seiner vorgefaßten Meinung Deutegnomen überhaupt ein Unding sind. Ein andrer Grund für die Verwerfung ist nicht vorhanden; denn daß dieselbe Gnome von unserm Evangelisten in einem andern Zusammenhange angeführt wird, beweist nur, daß dieser Schlagsatz auch dort in den Zusammenhang paßte.

Wir sehen also, daß Jesus nicht das Hauptgewicht auf kleinliche und peinliche Gesetzeserfüllung legt. Eine solche kann nur zu leicht dazu mißbraucht werden, das Herz selbst zu verderben und dessen Stellung vor Gott zu verkehren. Denn es ist zweifellos, daß Jesus diese beiden sich im Gebet aussprechen läßt, eben weil er ihre Stellung vor Gott darstellen will. Diese ist bei dem Pharisäer eine gewaltige Selbsterhöhung. Sie läßt ihn ja als einen auftreten, der Gott beinah gleichgestellt ist, als den Gläubiger gegenüber seinem Schuldner. Und auf welcher dürftigen Grundlage! Deshalb frommt ihm diese Gerechtigkeit nicht, weil sie ihn in ein verkehrtes Verhältnis zu Gott bringt, wie sie ihn in ein verkehrtes Verhältnis zu seinem Nächsten gebracht hat. Seine Gerechtigkeit ist die reinste Selbsttäuschung. Und umgekehrt, weil den Zöllner der Mangel an äußerer Gerechtigkeit zur Demütigung vor Gott getrieben hat, deshalb schadet ihm dieser Mangel nicht. Er kann wieder gebessert werden. Der Zöllner steht im rechten Verhältnis zu Gott. Darauf, nur darauf allein kommt alles an. Somit ersehen wir, daß die Gnome doch der Schlüssel unsrer Parabel ist, und daß wir wohl tun, hier wie überall nicht von ihr abzusehen.

Aus der Geschichte der Auslegung.

Beda († 735): Die vorausgehende Parabel vom Beten ohne Unterlaß hat Jesus mit einem Zweifel geschlossen, ob er wohl bei seiner Wiederkunft Glauben auf der Erde finden werde. Er fügt nun eine andere mit der Mahnung hinzu, daß sie sich nicht mit eitler, bloßer Erkenntnis und Bekenntnis schmeicheln, und zeigt, daß er die Werke und nicht die Worte des Glaubens untersuchen wolle. „Typisch“ aufgefaßt, bedeuten die Pharisäer die Juden, die Zöllner die Heiden[1]).

[1] Quia parabolam Dominus, qua semper orare et non deficere doce-

Calvin († 1564): Der Zöllner steht in der Ferne. Damit wolle Christus nicht als allgemeine Regel aufstellen, daß die Augen niedergeschlagen werden sollen, so oft man betet, es ist nur Zeichen der Demut[1]).

---

bat, ita conclusit ut diceret, veniente judice difficile fidem in terra reperiendum, — ne quis sibi forte de supervacua fide, cognitione vel etiam professione blandiretur, mox altera juncta parabola diligentius ostendit, a Deo fidei non verba examinanda sed opera.

Typice autem Pharisæus Judæorum est populus, qui ex justificationibus legis extollet merita sua. Publicanus vero gentiles est, qui longe a Deo positi confitentur peccata sua. (In Luc. Patrol. Latina T. XCII, 552. 53.)

[1]) Publicanus procul stans. Hic generalem regulam Christus tradere noluit, quasi necesse sit oculos in terram dejicere, quoties deprecamur: sed tantum signa humilitatis posuit, quam solam suis discipulis commendat. (Harm. Ev. 1667, S. 172.)

NACHWORT.

Als der zweite Abschnitt des ersten Teiles dieses Buches geschrieben wurde, hatte ich die zweite Ausgabe von D. J. Weiß: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ nicht bei der Hand, und ich konnte sie nirgends in ganz Christiania erhalten. Deshalb habe ich nur die erste Ausgabe des Werkes berücksichtigt. Nachdem ich nun die letzte Ausgabe gelesen, kann ich nur bezeugen, daß ich nichts zu ändern und wenig hinzuzufügen habe. Denn man wird zugeben, daß der Verfasser, wie er selbst sagt, nur dieselbe „Anschauung vertieft und auf eine breitere Grundlage gestellt hat“, die schon in der ersten Ausgabe vertreten war. Deshalb gelten dieselben Gegenargumente noch völlig. Es sind eben zwei geschlossene historisch-exegetische Gesamtauffassungen, die hier gegeneinander auftreten.

Einen Fortschritt bemerke ich mit Freude. Der ausgezeichete Theologe hat von der Gewohnheit abgesehen, gewisse unbequeme Stellen in den Reden Jesu, die gegen seine Auffassung sprechen, für durchaus sekundär zu erklären, z. B. Lc. 17, 21. Das ist ein Vorteil; denn nun kann man den Verfasser doch mit diesen Stellen konfrontieren. Er begnügt sich nunmehr mit einer Hinwegdeutung. Jetzt versucht er, durch eine geschickte Manipulation den Sinn z. B. von ἔφθασεν mit dem von ἤγγικεν gleichzusetzen. Sachlich soll das eins sein, das Futurum und das Präteritum soll allen Unterschied verloren haben. (S. 69 ff.) Das wird nun bestärkt durch die Theorie: die Gegenwartsaussagen, richtig verstanden, „bezeichnen nicht die Grundstimmung Jesu, sondern stellen Höhepunkte des Empfindens, Spitzen der Anschauung dar“. (S. 95.) Ferner wird das bestärkt durch die Theorie von den zwei Stockwerken: „Die Menschheit und ihre Geschichte ist nur das untere Stockwerk der Welt überhaupt. Über ihr baut sich die Welt Gottes, der Engel und

der Geister auf.“ (S. 96. 97.) In dem oberen Stockwerk sei nun das Reich Gottes schon Gegenwart, in dem unteren erst Zukunft.

Eine Auffassung, die solche Künsteleien und Manipulationen erfordert, steht auf schwachen Füßen. Deshalb bestätigt mir diese Schwierigkeit den ethischen Reichgottesbegriff, den ich mit vielen namhaften Theologen vertrete. Damit stimmt ganz einfach, daß das Reich sowohl gegenwärtig wie zukünftig ist. Ein solches „Reich“ ist im Keim und in Unscheinbarkeit und wird ein großer Baum in voller Herrlichkeit. Hier kommt der Gesichtspunkt der Evolution, eine der damaligen Zeit schwerverständliche Kategorie, zum Vorschein. Ich habe nachgewiesen, daß das eben eins der „Mysterien des Himmelreichs“ war, das Jesus den Jüngern enthüllte. Nun ist allerdings die Evolution eine moderne Kategorie. Allein Jesus und Paulus haben sich doch zu dieser Höhe der Betrachtung erhoben, Paulus speziell in Bezug auf das Gesetz und Christus (Gal. 3 u. 4) [1]).

Und eben das für die damalige Zeit Schwerverständliche dieser Kategorie macht es einleuchtend, daß diese uns so leicht faßliche Betrachtung den Zeitgenossen Jesu als beinahe unfaßbares Geheimnis des wunderlichen Gottesreiches erscheint.

Daß der ethische Reichgottesbegriff das geschichtlich einzig Richtige ist, wird mir schließlich dadurch vollkommen sicher, daß Paulus diesen Begriff vom Reiche teilt. „Das Reich Gottes ist .... Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste“ Röm. 14, 17. Ich gebe zu, daß nicht die Anschauung eines Kant uns beim Suchen nach der Auffassung Jesu den sicheren Weg zeige, allein Pauli Anschauung ist meines Erachtens beinahe entscheidend und bindend. Nicht die Anschauung Johannes des Täufers, wie D. Weiß meint. Denn wir wissen, daß der Täufer eben eine andere Auffassung vom Reiche als Jesus hatte, und daß Jesus eben ihm gegenüber das Wesen des Gottesreiches in die Aneignung des gepredigten Evangeliums legte, und nun für nötig hielt, die Größe des Täufers hervorzuheben trotz dieses Irrtums und trotzdem, daß sehr unbedeutende spätere Jünger Jesu so viel klarer als er und

[1]) Vgl. Meine Abhandlung: Das Gesetz und Christus in Preuschens Zeitschr. f. d. neut. Wiss., Mai-Heft 1903.

die alten Propheten im Lichte der Enthüllungen Jesu das wahre Wesen des Reiches verstehen. Aus demselben Grunde und derselben Quelle hat sich Paulus den richtigen, den ethischen Begriff vom Reiche angeeignet. Und wir sind genötigt, ihn als einen sicheren Gewährsmann anzunehmen. Paulus hatte ja viel, viel sichrere Mittel, die wirkliche Meinung Jesu zu ermitteln, als wir besitzen. Im Jahre 58 konnte er aus der ganzen lebendigen Tradition der Ohren- und Augenzeugen schöpfen. Wie konnte er in diesem Kardinalpunkte sich irren? Daß er den Sinn des Meisters willkürlich geändert hätte, ist völlig ausgeschlossen. Ich kann nicht umhin, hier nochmals zu wiederholen: Paulus war ein Rabbinenschüler. Solche hielten es für einen Frevel, anders zu lehren als der Meister. Ein Zeitgenosse Pauli, der große Hillelschüler Jochanan ben Zakkai, machte sich eine Ehre daraus, daß er kein Wort lehrte, was er nicht aus dem Munde des Meisters übernommen hatte. Wie konnte ein Paulus einen Hauptbegriff seines ihm göttlichen Meisters willkürlich ändern? Unmöglich! Selbständige Begründungen, Weiterziehen der Linien in der Lehre des Meisters können wir uns bei Paulus denken, aber Änderungen nicht.

Dadurch ist der ethische Reichsbegriff bei Jesus über jeden Zweifel erhoben und das ausschließlich Eschatologisch-Äußerliche, nicht durch Evolution, sondern durch Revolution herbeigeführte Reich als ungeschichtlich erwiesen.

Ich habe den Eindruck, daß der „Eschatologismus“ in dieser Sache in Deutschland in der jüngeren Theologenwelt sehr verbreitet ist, und meine Erörterung mag als eine Stimme in der Wüste verklingen. Ich halte den Eschatologismus für eine epidemische Krankheit; sie wird mit der „constitutio epidemica“ aufhören. Ich sage mit Gregor: Nubicula est — transibit. Denn: magna est veritas — et prævalebit.

Ich bemerke schließlich, daß die 2. Ausgabe von Baldenspergers „Selbstbewußtsein“ mir immer noch nicht zugänglich war. Allein ich kenne Baldenspergers Anschauungen so genau, daß ich sie kaum unrichtig wiedergegeben habe. Die 3. Ausgabe von Baldenspergers erstem Teil, die in meinen Händen ist, gibt zu keiner Bemerkung Veranlassung.

Stellenregister.

Genesis

1 35 31
1 86 . . . . . 183. 184
29 27 331

Exodus

22 5 106

Numeri

6 26 28

Deuteronomium

10 17 28
28 37 23

Richter

6 19 184
14 331
14 12 24

1. Samuelis

1 24 184
8 15 129
10 11 f. 21
12 1—9 26

2. Samuelis

12 1—4 300

1. Könige

5 12 22

Psalmen

19 6 339
49 5 24
72 2 24
78 178

Proverbien

1 6 23

Hohes Lied

3 6 28

Ezechiel

17 . . . 24. 46. 177. 178
17 2 ff. 23
17 12 23
17 22. 23 178
17 23 35
31 6 . . . . . 35. 178

Jesaia

5 . . . . . 178. 300
5 10 183
6 9. 10 37
9 18 106
23 3 129
27 4 106
30 8 ff. 48
42 20 48

Daniel

4 9 178
4 12 35

Hosea

2 19 319

Joel

4 13 164

Habakuk

2 6 21

Tobias

8 21 332
11 23 332

Sophia Sal.

8 8 85

Sirach

39 2 30
39 2. 3 . . . 29. 84. 85
47 21 30

Matthaeus

2 23 179
4 171
8 44
5 13. 14. 15 f. 95
29. 30 15
38 ff. 96
39 223
6 25 ff. 64
25—29 u. Lc. Parall. 15
7 16 105
17 203
8 22 . . . . . 15. 196
9 16 7
10 34—36 u. Lc. Parall. 15
39 . . . . . 15. 196
11 . . . . . 43. 44
2—15 97
7—19 303
11 95
12 . . . . . 45. 160
16—18 97
19 97
20—24 97
25 98
25. 26 16

12 15–21 97
22. 23 97
24 ff. 98
46—50 98

13 und Parallelen . 37
13. 11. 12 96
13 . . . . . 39. 46
1—10 102
4 102
5. 6 104
7 105
8. 9 107
11—13 . . . 37. 110
11. 16. 17 215
12 11
12 und Parall. . 16
14 47
17 . . . . . 44. 95
19 111
19 ff. 8
19—23 5
20. 21 . . . 113—116
22 . . . . 116—118
23 . . . . . 118. 119
24 . . . . 127—129
24 . . . . . 145. 147
24—30; 38—49. . 125 ff.
25 129—132. 145. 148
26 . 132. 133. 146. 148
27 . . . . . 133. 134
28 134
29 135
30 . . . . . 135. 136
31. 32 . . . 143. 171 ff.
33 . . . . . 182 ff.
34 . . . . . 38. 96
36 137
37 . . . . 137—140
37 ff. 8
37—43 5
39 141
40—42 142
41 204
41—50 . . . . 201 ff.
43 . . . . 143—145

13 44 . . . . . 191 f.
44—46 . . . . 190 ff.
45. 46 . . . . . 193 ff.
52 87

15 14 7
18—23 224

17 20 174

18 86
2—5 241
7—9 242
10—14 . . . . 86. 87
15—17 242
21. 22 . . 16. 243. 244
21—35 . . . . 241 ff.
23 . . . . . 244. 245
24 . . . . . 245. 246
25 246
26 . . . . . 247. 248
27 . . . . . 246. 248
28 248
29 249
30 249
31 . . . . . 249. 250
31—34 257
32 250
33 251
34 . . . . . 251. 252
35 . . . . . 252. 253

19 21 263
23—25 u. Mk.-Parall. 16
30 u. Parall. . . 16
30 . . 265. 279—282

20 1 . . . . 265—267
1—16 . . . . 19. 263
2—4 . . . . 267. 268
5 269
6. 7 269
8 . . . . . 270. 271
9 272
10 272
11 273
13. 14 274
15 . . . . . 274. 275
16 . . . . 279—282

21 36
23—33 . . . 287. 288
33 289
33—46 . . . . 286 ff.
34 292
36 293
37 295
38 295
39 296
41 297
42 298
43 299
45. 46 299

22 1—14 . . 87. 207. 309
3 311
4 311
5. 6 312
7 313
8. 9 314
10 315
11. 12 . . . 312. 317
13 318
14 318

24 9. 10 115
31 204
36—25 13 328
43. 36—42 329
45—51 329

25. 18 81
1 . . 329. 329—334
1—13 327
2. 3. 4 . . 334—336
5 . . . . . 336. 337
6 337
7 338
8 . . . . . 338. 339
9 339
10 . . . . . 339. 340
11 . . . . . 340. 341
14 358
14—30 . . 47. 356 ff.
15 359
16 359
17 360
18 360

25 19 361
21 362
22—23 364
24 365
26 366
28 367
29 367
30 368
31 204
31—33 380
34—36 . . . . 382 f.
36—46 . . . 378 ff.
37—40 . . . 383 ff.
41—46 . . . . 385 f.
26 41 115

Marcus

1 15 213
2 2. 3 171
17 83
3 21 98
31—35 98
33. 44 223
4 2—9. 13—20 . . . 102
3. 4 102
7 105
8. 9 . . . . 106. 107
11 . . . . 25. 96. 110
11—12 37
12 47
13 . . . . . 109. 110
14. 15 111
16. 17 113. 114. 115. 116
18. 19 . . 116—118
20 . . . . . 118. 119
26. 27 162
28 163
29 164
30—32 . 171 ff. 173
33 96
33—34 38
5 34 4
7 14—23 9
15—16 224
10 35 ff. 159
12 1—9 306
12 1—11 289
12 9
40 4

Lucas

4 23 20
6 29. 30 u. Mt. Parall. 16
8 4—8. 11—15 . 102 ff.
5 102
6 104
7 . . . . . 105. 129
8. 9 107
9. 10 110
10 . . . . . 37. 47
11a 109
12 111
13 . . . . 114—116
14 . . . . 116—118
15 . . . . . 118. 119
10 25—37 . . . 389 ff.
26. 27 390
29 . . . . . 392 f.
30 . . . . . 393 f.
31 . . . . . 394 f.
33. 34 . . . . 395 f.
35 396
36 298
36. 37 . . . . . 397 f.
42 . . . . . 15. 196
11 5—8 . . . . 403 ff.
15 409
16 410
18. 19 410
20 411
21 412
12 16—21 . . . 408 ff.
13 10—17 172
18. 19 . . 164 ff. 173
20. 21 . . . 182 ff.
14 315
1—18. 30 172
12—14 16
16—24 322
26 . . . . . 15. 196
14 28—33 7
15. 16. 19 81
15 1—7 414
3 416
5 417
6 . . . . . 417 f.
7 418
8—10 423
9 423
10 . . . . . 423 f.
11 425
12—32 . . . 425 ff.
13 425
14 426
17 426
18 427
20 428
21 428
22—24 429
25. 26 430
27 430
28. 29. 30 431
31. 32 432
16 1—19 . . . . 439 ff.
1. 2. 3. 4. 5 . . . 440 f.
6. 7. 8 . . . . 442 f.
9 . . . . . 16. 444
14—18 . . . 461 ff.
19—31 . . . 452 ff.
20 . . . . . 451 f.
22 . . . . . 455 f.
23 . . . . . 456 f.
24 . . . . . 457 f.
25 458
26 459
27. 28 . . . . 459 f.
29 460
30 460
31 461
18 1 467
1—8 . . . . 467 ff.
2 468
3 468
4 469
6. 7 469
8 471
9—14 474

18 10 475
11. 12 . . . . 476 f.
13 478
14 468
20 9—19 289
23 34 113

Johannes

3 171
3. 5 310
3 10 110
3 29 333

6 . . . . . 45. 46
37 205
60. 66 46
12 39. 40 47
16 12 216

Acta

20 19 115
28 25—28 47

Römer

9 6 ff. 305
11 11. 12 307

Philipper

3 7—16 197

Hebräer

1 1 93

1. Petri

4 12 115

Apoc.

14 18. 19 204

Namenregister.

Alexander der Große 30.
Ambrosius 187. 466.
Apella, Judaeus 12.
Arianus 203.
Aristoteles 6. 13. 25. 26.
Augustin 142. 186. 322. 466.

Bacher, W. 27. 29. 32. 33.
Bakhuysen 295.
Baldensperger, W. 41. 42. 159. 160. 211. 221. 224. 225. 232. 234. 328.
Beda 124. 200. 209. 262. 284. 327. 355. 377. 413. 421. 450. 472. 479.
Bengel, J. A. 142. 194. 247. 273. 327. 356.
Bensly 251.
Benzinger, J. 202. 330.
Beyschlag, W. 98. 99.
Bleek, Fr. 164.
Boissier, E. 175.
Bousset, W. 234.
Bugge, Chr. A. 15. 96. 241.
Bugge, F. W. 58.
Bunyan, J. 35. 108.
Burkitt 251.
Butler, J. 376.
Buxtorf, J. 330.

Calvin, J. 2. 125. 138. 154. 170. 181. 201. 378. 413. 438. 450. 472. 480.
Celsus 130.
Chardin 292. 312.
Chemnitz, M. 155. 181.
Chrysostomus, J. 153. 154. 262. 308. 326.
Cicero 275.
Coccejus, J. 156. 182.

Dalman, G. H. 45. 160. 161.
Daniel (Buch) 41.
Delitzsch, Fr. 20. 21. 22. 68.
Duhm, B. Das Buch Jesaia 48.
Dukes, L. 30. 31. 32. 70.

Edersheim 148.
Eleazar ben Arach 29. 36.
Elieser ben Hyrkanos 77.
Ennius 152.
Ephraim Sanchus 33.
Erasmus 154. 181. 401. 414.
Ewald, H. 330.
Ezechiel 27. 70.

Flacius, M. 155.
Fleischer 20. 21.
Fonk, L. 82. 132. 136. 147. 152. 153. 175. 176.

Gerhard, J. 2. 3. 327.
Gerhardt, P. 471.
Gideon 184.
Gladstone, W. E. 89.
Godet 322.
Goebel, S. 4. 58. 59. 105. 111. 113. 117. 164. 166. 253. 293. 322. 392. 449. 455. 471. 474.

Goethes Faust 82. 120.
Grimm, C. L. W. 164.
Grotius, H. 225. 103 Anm. 170. 285. 309. 356. 401. 413. 421. 438. 451.
Güdemann, M. Religionsgeschichtliche Studien 32.

Hadrian, Kaiser 32. 110.
Hanna 184.
Harris, R. 252.
Heinrici, G. 84.
Henoch 42. 478.
Herder, J. G. v. 70.
Herodes Antipas 51. 52.
Hieronymus 85. 124. 180. 200. 262. 291. 355. 385. 377.
Hilarius 180. 189. 200. 209. 261. 284. 308. 354. 377.
Hilgenfeld, A. Die jüdische Apokalyptik 42.
Hillel 28. 32. 69.
Holtzmann, H. J. 357. 470.
Holtzmann, O. 52. 84.
Hühn, E. 141.

Issel, E. 211.

Jesus Sirach 23.
Jochanan ben Zakkai 29. 30. 32. 483.
Johannes der Täufer 47. 51.
Jona (Buch) 69.
Joschua ben Chananja 32. 110.
Jôsé Ha-Kôhen 28.
Josephus, F. 478.
Judas (Brief) 42.
Jülicher, A. 3. 4. 9. 10. 12. 13. 14. 19. 24. 25. 27. 34. 36. 37. 39. 40. 48. 51. 54. 55. 56. 58. 67. 76. 77. 81. 82. 83. 102. 103 Anm. 2. 104. Anm. 1, 3. 105. 107. 108. 111 Anm. 121 ff. 128. 132. 145 ff. 157. 162. 163. 164. 169. 170. 180. 188. 199. 207. 258 ff. 279 ff. 296. 302. 307. 324 ff. 325. 326. 351 ff. 353. 364. 420. 437. 450. 465.
Juvenc 296.

Kajaphas 53.
Karl V., seine perle pelegrina 193.
Keil 286.
Kierkegaard, S. 40.
Koetsveld, C. E. van, 3. 15. 59. 105. 113. 136. 164. 174. 192. 242. 247. 253. 267. 316. 322. 330. 369. 419.
Kroman, K. 122.
Kuinoel, C. G. 250. 251.

Lachmann 270.
Lange 5.
Lapide, C. a. 3. 155. 189. 356. 401. 413. 422. 438. 451. 473.
Lessing, G. E. 33.
Leunis-Frank 131. 149. 150.
Leunis, L. 131.
Lewis, A. 251.
Lie, J. 323.
Lightfoot, J. 330. 331.
Loman, A. 122.
Lukas 74. 75.
Luther, M. 2. 257.

Macaulay 167. 168.
Maldonatus 111. 155. 186. 189. 201. 262. 285. 356. 402. 414. 422. 451. 473.
Manilius 202.
Markus 73.
Matthäus 72. 73.
Merx, A. 252. 293. 322. 333.
Meyer, H. A. W. 113. 164. 286. 403.
Michaelis, J. D. 251.

Nebe, A. 142. 269.
Niebuhr, M. v., Der Ältere 291.
Nestle, E. 270. 272.
Nösgen, C. F. 322. 470.

Olshausen, H. 156. 170. 186. 204. 401. 414. 452.
Orelli, C. v., 42.
Origenes 199. 208. 283. 400.
Ovid 204.

Paulus, Apostel, 47. 306. 307.
Paulus, H. E. G. 156. 285. 356. 378. 422. 452. 463.
Pedro von Aragonien 33.
Plinius 104. 183. 193. 194. 292.
Plotin 374.
Post, G. E. 175.
Pricaeus, J. 248.
Priscianus 134.

Riehm, E. C. A. 330.
Roberts 130.
Robinson 390.
Rosenmüller, E. F. K. 246.
Ryssel, V. 85.

Salomon 23. 30.
Sande, van de, 295.
Sara 183.
Schah von Persien, seine Perle 193.
Schleiermacher, F. 474.
Schmidt, Erich 34. 86.
Schmoller, O. 211.
Schnedermann, G. 43. 160. 211. 218. 219. 226. 227.
Schoettgen, Chr. 291.
Schürer, E. 42.
Sidgwick 373.
Steinmeyer, T. L. 59. 196. 322. 422. 470.
Stephanus 85.
Stier, Rud. 142. 156.
Stockmann 322. 470.

Theophrast 149. 150.
Thomas (Aquinas) 124. 154. 200. 262. 285. 308. 327. 355. 377.
Thomson, H. B. 133.
Thomson, W. M. 175. 202.
Tischendorf, E. 270.
Trench, R. W. 3. 59. 130. 131. 170. 192. 202. 204. 248. 291. 301. 312. 313. 322. 394.
Tristram, H. B. 134. 150. 175. 202. 204. 290. 291.

Unger, A. F. 309. 322. 323.

Vitringa, C. 185. 204.
Vogt, Volrath 292.

Weber, F. 42. 220. 221.
Ward 291. 340.
Weinel, H. 35. 82. 83. 87. 137. 139. 148. 151. 152. 153.
Weiß, B. 3. 107. 123. 128. 138. 146. 164. 190. 209. 248. 270. 272. 357. 470.
Weiß, J. 123. 157. 211. 216. 217.
Weizsäcker, C. 111. 470.
Westcott-Hort 270. 272.
Wette, W. M. L. de, 163. 182. 190. 251.
Wetstenius, Joh. Jak. 132. 311 bis 314.
Winer, G. B. 330.
Wrede, W. 158.
Wünsche, A. 30.

Zunz 68.

Sachregister.

Abstoßende Darstellungsform 40.
Abstrakte Darstellung des Evangeliums 93.
Allegorie 24. 35.
Allegorien bei Ezechiel 27.
Allegorische Züge 36.
Allgemeingültigkeit der Parabeln Jesu, trotz spezieller Veranlassung 120.
Am-ha-Arez 97.
Arbeiter im Weingarten — spezielle Situation 263 ff.
Arbeiter im Weingarten — die Auffassung des Mt. die richtige (gegen Jülicher) 279 ff.
Arbeitsmühe, -nutzen, -wert nicht maßgebend im Gottesreich 273.
Argumentative Parabeln 60—64.
Aristokratismus, nicht im Gottesreich 206.
Armseligkeit der Erfindung 88.
Auslegung der Texte Hauptsache 89.
Aufklärung durch Parabel 28. 29. 30.
Auslegung der hl. Schrift im Vordergrund des Interesses 27.
Auslegungsarten der Säemannsparabel 153—156.
Auslegungsgeschichte des Senfkorngleichnisses 180 ff.
Auslegungen (frühere) der Parabel von den bösen Weingärtnern 308. 309.
Auslegungen (frühere) der Parabel vom Hochzeitsmahl 326. 327.

Begriff der Parabel, dessen Umfang 58. 59.
Beweis-Parabel 35.
— -Parabeln = Erzählungen 56.
Beweismittel ist die Parabel 13.
Beweis-Parabel im strengen Sinn ist die Parabel von den Arbeitern im Weingarten 275.
Bräutigam schließt die Tür 340.
Brautjungfern 332 ff.
— und ihr Benehmen 337 ff.

Chida 24.
Christi Person — in den Texten 78.
— Reich und die politische Macht 168.
Columbus-Ei 13.

Denar als Tagelohn 267.
Deputation zu Jesus — ihre Zusammensetzung 286. 287.
Deutegnomen 8. 72.
Deutung, in der alten Kirche 1. 2.
— der Lehrtendenz unabhängig von den Quellen mißlich 260.
— der Parabel von dem Hochzeitsmahl 318 ff.
— der Parabel von den bösen Weingärtnern 299—305.

Deutung der Parabeln seit der Reformation 2. 3. 4.
— der Parabeln unsicher 1.
Deutungsarten, vier, der Parabeln 2.
Dogmatik in der geschichtlichen Aufgabe 40.
Dornbüsche 105. 106.
Dornen = unreiner Boden 116. 117.

Ehrenkrone Jesu 39. 41—55.
Einschlafen der Jungfrauen — was bedeutet das 347 f.
Einzeldeutung der Evangelisten 84.
Engel und Weltende 204.
„Epilysis" 27.
— Notwendigkeit derselben 32. 33.
Eschatologisches in der Jungfrau-Parabel 328.
Eva-Parabel 69.
Ewigkeitsgehalt der Parabeln 94.
Exklusivismus im Gottesreich 207.

Feinde Jesu und das wahre Messias-Ideal 51. 55.
Felsiger, untiefer Erdboden 114.
Festkleid der Hochzeitsgäste 316. 317.
Fische, faule und gute, 203. 204.
Fischerei, die Weise der 203.
Fischnetze, große und kleine 230.
Fischnetz-Parabel 201.
Frage an die Gegner über die bösen Weingärtner 296. 297. 298.
Frau (in der Sauerteig-Parabel) nicht auszulegen 187.
Freischwebende Redestücke sind die Parabeln nach Jülicher 258.
Freund, der bittende 403 ff.

Geheimnis der Schatz- und Perlen-Parabel 198.
Geist der Zeiten 82.
Gesandtschaften zu den Weingärtnern 293. 294.
Geschichte der Auslegung von der Parabel: Die Hochzeit des Königssohnes 327.
Geschichtskonstruktion (Jülichers) 258.
Glaube und Lohn 371 f.
Gnade als Prinzip im Reich Gottes 277.
Größe, die wahre, im Gottesreich 242.
Grund des richtigen Verhältnisses zum Reich in der Schatz- und Perle-Parabel 191.
Gruppen (6) der Zuhörer Jesu 119.

Hagadische Vorträge, Methodik 68.
Handelsmann, reisender 193. 194.
Hartherzigkeit der Pharisäer 112.
Haushalter, der kluge. Einzelerklärung 440 ff.
— — Veranlassung 439 ff.
— -Parabel, Auslegungsgeschichte 450.
— — Deutung derselben 445 ff.
Hochzeit des Königssohnes — ist die Parabel echt? 322 ff.
Hochzeitssitten im Orient 329 ff.
Hochzeitsgäste, Absage der Einladung 314 ff.
Hochzeitsmahl (das königliche) 309 ff.
— (Sitten bei einem solchen) 310 ff.
Hochzeitszug, Gang und Anordnung desselben 329 ff.

Illustrations-Parabeln 14.
Inadäquat: Jülichers Theorie 13.
„Innere Politik" des Reichs 241 ff.
Illustrative Parabeln 60—64.

Jesaia-Parabel u. Weingärtner-Parabel Jesu 289.
Jona-Parabel 69.
Juden und Heiden nach der Parabel von den bösen Weingärtnern und der Hochzeit des Königssohnes 320 ff.
Jungfrau-Parabel 327 ff.
— ist sie echt? 350.
— Charakter derselben 341 ff.
— Deutung derselben 342 ff.
— ihre Auslegungsgeschichte 354 ff.
— ihre Ursprünglichkeit 353.
Jungfrauen — Charakter derselben 345 ff.
Jüdische Rhetorik 36.
Jünger Jesu und das Messias-Ideal 48—51.
Jüngerschar — der begrenzte, wohlgeeignete Erdboden des Reichs 177. 179.
Jüngertheologie 77.
Jüngerunterweisung 207.

Kasuistik, mit antikasuistischem Zweck 243.
Klassen des Maschals 55—67.
Klassifikation der Parabeln 34 bis 35.
Komponierte Reden bei den Synoptikern 80.

Lampenfackeln 324 ff.
Leitmotive der Parabeln 68—76.
Leschon Chochma 32.
Die Letzten (im Weingarten) zuerst vorgeführt 271.
Linke und rechte Seite 378 ff.
Lohn — Seligkeit? 275. 276.
— das Maßgebende für dessen Verteilung im Gottesreich. Ist das gerecht? 276. 277.
Lolch 145—153.
Lösung durch Parabel 28. 29.
— des Parabelproblems 13 ff.

Maschal 20—25.
— -Stammbaum 66.
Meister-Worte, Aufsaugen derselben 77.
Menschenfischer 206.
Messias- und Reichgottes-Ideal Jesu 41—44.
Métayer-System 292. 293.
Methodik der hagadischen Vorträge 68.
Milieu des Evangeliums 94.
Mißgriffe — die Parabeldeutungen der Evangelisten 8.
Mizwoth 97.
Müßigstehende Arbeiter — orientalische Naturtreue nach Morier 266.
Musterdeutung 56. 57.

Nachsicht gegen den fehlenden Bruder 242 ff.
Naturtreue in der Sauerteig-Parabel 183. 184.
Neues und Altes aus seinem Schatze 87.
Nichtangabe einzelner Parabelveranlassungen, Zeugnis der Sorgfalt der Evangelisten 260.

Öl — was bedeutet das? 346.

Parabel-Anwendung bei den Rabbinen 68. 69.
Parabel-Embleme 60. 61.
Parabeln, größter Bestandteil der Reden Jesu 1.
Parabel-Paar, dessen Zweck 182 f.
Parabel-Referate, ihre Zuverlässigkeit 225.
Paradoxale der Schatz- und Perlen-Parabel 197.

„Paradoxen“ 15—19. 30. 31. 32.
Perlen = Wert 193.
Pflanzenleben (in Parabeln) 82.
Pharisäer 97.
— -Autorität 99. 100.
— und Zöllner, Auslegung = Deutung 474.
— — Auslegungsgeschichte 479 ff.
Pointe, Versteckung derselben 30—34.
Politischer Messias 97.
— Beigeschmack der Messiaserwartungen des Täufers 159. 160.
Praktische Wissenschaft ist die Theologie 78.
Prokrustes-Theorie 81.
Psychologische Entstehung der Parabelbilder 83.

Quintessenz des Gleichnisses = das Leitwort 71.

Rabbinengleichnis von Rabbi Bon 278.
Reminiszenzen aus Ezechiel 27.
Rätsel-Geben und Lösung 24.
Rätsel in die Arme gesunken 28.
— -Maschal 24. 25.
— -Sprüche 30.
— -Weisheit 30.
Register der Parabeln 59. 61—64.
Reich (in der Sauerteig-Parabel) = die Jüngerschar 185. 186.
— Gottes = Reich der Himmel 161.
Reichgottesbegriff, Jesu eigentümlich 226—234.
— Jesu Zusammenfassung desselben 235—237.
Reich Gottes — Das Eigentümliche des Begriffes Jesu von demselben 215.
— — Begriffsbestimmung desselben gab Jesus nicht anfänglich 212. 213.
Reich Gottes — Begriffsbestimmung desselben mußte später folgen und folgte 214. 215.
Reicher Mann, Auslegungsgeschichte 466.
— — Deutung 461 ff.
— — Einzelerklärung 452 ff.
— — Veranlassung 465.
Reichsverkündigung in Gleichnissen 98. 99.
Richter und Witwe, Auslegungsgeschichte 472 f.
— — Einzelauslegung 467 ff.
— — Parusie-Gedanken? 471.
Rückgang der Popularität Jesu 171. 172.

Salvadora Persica 175.
Säemann 102 ff.
Samariter, der barmherzige 389 ff.
Samariter-Parabel, Auslegungsgeschichte 400 ff.
— Deutung derselben 397.
— Einzelerklärung 389 ff.
Sauerteig-Parabel 182 ff.
— deren Tragweite 188.
— Quellenverhältnisse 189.
Schalksknecht, Motiv der Mitdiener 249. 250.
— Motiv der Handlungsweise 247. 248.
— sein Recht nach dem Gesetze 248.
— schlechter Diener 250.
— Zorn des Königs 251. 252.
Schalksknechts-Parabel, Einteilung derselben 254.
— ihre Lehrtendenz und Veranlassung 261.
Schatz-Parabel 191 ff.
Schatz und Perle 190 ff.
Schuld, die unendliche des Menschen 255.
— Verkauf von Menschen als Sklaven dafür 246.

Selbsttätigkeit der Erde 163. 164.
Selbständigkeit der selbstwachsenden Saat-Parabel 169. 170.
Selbstwachsende Saat 157 ff.
— — Auslegungen dieser Parabel (Calvin, Grotius, Olshausen, Trench) 170.
— — Sinn dieser Parabel 165 ff.
— — verglichen mit der Unkraut-Parabel 168. 169.
Senfkorngleichnis, dessen Idee im Keime 178.
Senfkorn-Parabel 171 ff.
— Situation derselben 171. 172.
Senfkorn- und Sauerteig-Parabel, verglichen 187.
Senfsame — Kleinheit desselben 174.
Senfstaude — Schutz und Heimat für die Vögel 176.
— Größe derselben 175. 176.
Skepsis der freien Forschung 79.
— der Wissenschaft 81.
Sklaven des Königs sind hohe Herren 245.
Sinn, mehrfacher, der Parabeln 2.
Sohn des Hausherrn als Gesandter zu den Weingärtnern 295.
Steiniges Land 104.
Synonyma der Parabel 23.

Talent, wie große Summe? 245. 246.
Talente-Parabel, Deutung derselben 369 ff.
— Einzelerklärung 359 ff.
— ihre Auslegungsgeschichte 317 f.
— Verknüpfung in der Trilogie 357.
Täufer versteht Jesum nicht 97.
— war er vom Himmel? 288.
Textabschnitte — Streichung derselben 214.
Texte, das einzig Feste 78.
Text der Parabel vom Hochzeitsmahl 322 ff.
Text der Parabel von den bösen Weingärtnern 305—308.
Theologia parabolica 2.
Theorie des Aristoteles 6.
— Jülichers der Parabelauslegung 4—9.
— — ihre Verdienste 9. 10.
Töricht und klug 334. 335.
Tor, der reiche 408 ff.
Tor-Parabel, Auslegungsgeschichte 413 f.
Tradition der synopt. Parabeln 39.
Treue und Lohn 371 ff.
Typicität der selbstwachsenden Saat-Parabel 167. 168.

Ungereimtheit, Maschal der 32.
Ungewißheit zweiter Potenz 12.
Unglaube und Lohnverlust 373 ff.
Unreine Herzen 117. 118.
Unterschied der Schatz- und der Perlen-Parabel 195 ff.
Ursprünglichkeit der Parabel von der selbstwachsenden Saat 169. 170.
— der Säemanns-Parabel 145. 153.
— des Senfkorn-Gleichnisses 180.

Verfolgung als Versuchung 116.
Vergebung, unendliche Pflicht 243. 244.
Verlegenheit für Jesus durch die Feinde bereitet 289.
Verhüllung durch Parabel 26. 27.
Verlorener Groschen 422 ff.
Verlorenes Schaf 414 ff.
— — Auslegungsgeschichte 421 f.
— — Deutung 420.
— — Einzelerklärung 416 ff.
— — Veranlassung 414 ff.
— — zweimal 86.
Verlorener Sohn, Deutung der Parabel 433 ff.
— — Einzelerklärung 425 ff.
— — Veranlassung 437 ff.

Verlorener Sohn, Auslegungsgeschichte 438.
Vielartigkeit der Parabelformen 21—24.
Vögel des Himmels = Völker der Erde 178.
Volksmasse und das wahre Messias-Ideal 45—48.
Volks-Unverstand 97.
Vorsicht des Urteils 84.

Weingarten = Gottesreich 278.
— seine Einrichtung 290.
Weinlese in Palästina im Altertum — Vorgänge bei derselben 267 f.
„Wendestück" des Ackers 103.
Wendungen der Parabeln 24. 85. 86.
Wert des Gottesreichs stellt sittliche Anforderungen 195.
— des Gottesreichs enthüllt ohne oder nach Mühe 194.
Witwe = Jüngerschaft? 472.

Zehnzahl der Jungfrauen 334.
Zutrittsbedingungen für das Gottesreich nach der Auffassung Jesu 222 ff.
— für das Gottesreich nach jüdischer Auffassung 220—222.
Zweck der Parabeln nach Jülicher 8. 9.
— der Verhüllung 37.
— der Verstockung 39.
— nicht derselbe in allen Parabeln 38.
Zweifel der Jünger 100. 101.

Druck von C. G. Röder in Leipzig. 21372. 03.

35993 226.8Q
Bugge. Dr. Chr. A B86
Die Haupt-parabeln Jesu

35993
226.8Q
B86